中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 Number 8, June 2017

8

中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2017 年 第 8 期

Number 8, 2017

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
联合编辑出版

Edited and Published by
Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2017 年 6 月 || June 2017

ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版；
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊；
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**；
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度；
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：http://JRCC.ChineseCS.cn。

CONTACT US

- **Dr. Daniel Li**

Email: danielli28@hotmail.com
Address: Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

- **Submission Email:**

ChristianStudies@163.com

EDITORIAL BOARD

INFORMATION

Website: http://JRCC.ChineseCS.cn

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790， USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

目录 Contents

编者的话

From the Editors

今年是马丁·路德宗教改革 500 周年，世界各地将会有不同的纪念活动。毋庸置疑，宗教改革不仅深刻地改变了基督教的历史，而且对欧洲乃至中国的历史进程都产生了深刻影响。同时，不同学者也在反思宗教改革对今天社会的遗产到底体现在什么地方？我们纪念宗教改革应该纪念其什么核心价值？不同学者或许有不同的答案。但宗教改革并非是历史的终结，对于今天的社会与教会来说，仍然需要继续改革。职是之故，本期特邀本刊主编李灵博士撰写特稿，题为《马丁路德改教对现代化的影响》。李主编从“个体性”、“自由”、“理性”、“现代化”等四个方面深刻阐述了宗教改革对于近代性的影响。李主编指出，“宗教改革通过肯定信仰生活内在于‘个人’，从而唤起了个人的‘自我意识’，唤起了个人对‘自由’的诉求。而‘自由’最主要的表现就是对‘理性’的诉求。这一切的最终结果都影响，或者催生现代社会的诞生。换言之，宗教改革直接或间接地影响了社会的现代化进程。”此结论指出了宗教改革与近代性之间的直接关系，对于我们今天审视宗教改革具有启发意义。

本期特设“基督教与近代中国教育专辑”，论文选自 2016 年 10 月 28 至 30 日在上海大学举办的“基督教与近代中国教育”国际学术会议。本期所选论文主要从宏观角度梳理教会大学对近代中国教育的影响；以及传教士、教会与近代中国农学的发展；教会大学个案研究；基督教文字事工；基督教青年会与职业教育；基督教与近代西医东渐等等不同主题。另有“中国基督教文学研究”专栏，收入的两篇文章主要关注予且、教会学校与新诗等主题。

本期的顺利出版除了感谢与会作者之外，还要感谢帮助初步编辑的李竹磬同学；当然，还要感谢李主编赐稿，感谢副主编俞强博士以及各位编委的大力支持。由于本刊物仍处于起步阶段，人、财、物皆阙，还望各位学者不吝赐教，并予以协助为盼。

编者

2017 年春

特 稿

Exclusive Article

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

马丁路德改教对现代化的影响

李灵

摘要：今年是马丁路德肇端的"宗教改革"500 周年。笔者也想谈谈这场"宗教改革"何以对世界历史发展产生如此巨大的影响。关于"宗教改革"对现代化的影响的文章也汗牛充栋了，笔者也不认为自己会说出更多的与众不同的新意来。笔者只想从几个关键词语来看看对现代思想观念的影响。我们生活期间的社会正在日新月异地发展变化中，发展的方向和目标似乎也是十分明确的，就是实现国家和社会的现代化。所以，谈这个题目还是有现实意义的。

关键词：个体性、自由、理性、现代化

一，个体性（Individuality）

这个词语对于了解新教改革对现代化的影响非常重要。我曾经在《恩福》上写过一篇文章《中国现代化失落的环节》中特别谈到"现代性与个体性"之间的关系，并引用了了美国杜克大学教授杰姆逊的观点1，他认为新教运动提出的"精神光明"（Inner Light）这个概念对于个人的精神探索以新的价值，个人对真理的理解开始有了一定的权威。注意，在宗教改革之前，对教义、对《圣经》、对真理的解释权属于教会，而所有教会则听命于教廷。

马丁路德提出"唯独《圣经》"这原则，消解了教廷对解释《圣经》、对真理的权威。因为每一个人都可以自己通过阅读《圣经》来获取上帝话语对

[1] 参阅弗·杰姆逊《后现代主义与文化理论》，第 34-35 页，陕西师范大学出版社。

自己心灵的光照。这就是杰姆逊教授所讲的“Inner Light”，它直接影响信徒自己的生命，它当然胜过任何权威的解释。

“唯独圣经”这个原则似乎并没有圣经根据：在旧约是“唯独上帝仆人”而非“唯独圣经”是真理，因为在先知神人摩西以前，没有圣经；对当时以色列人而言，摩西的话就是上帝的话；新约时代，除了耶稣基督外，耶稣基督拣选的使徒的教训，就是上帝的话语；而且基督教会是“被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石。”（《以弗所书》 2:20）我在这里不讨论他的神学问题，只是想由此原则来观察“个人”与“教会”之间的关系发生的哪些变化。

但是是“唯独圣经”却并不违背《圣经》，更重要的是击中了当时教皇权利过大，垄断了对《圣经》的解释权，甚至把自己化身为“真理”。绝对的权利终于导致绝对的腐败，导致天主教背离了《圣经》。

因为“唯独《圣经》”，现在任何个人只要借助《圣经》都可以直接与神相交，无需再非得借助“中介”（教会）到神的面前，进入到神的里面。人们听从个人心中的上帝而不是教会，由人的心灵通过圣经和上帝直接联系在一起，拯救是个人在世俗生活中实现的追求而不是专门的宗教活动或教会行为，传统宗教的社会机制革命性地转化为个人主义的宗教信仰，教会“只是信徒个人因为信仰自由组合。”这样的“教会观”不仅冲击、甚至否定教会的权威，而且还冲破了教廷长期以来对“拯救”的垄断。

路德决定听从自己内心的光明（Inner Light）而不是整个宗教机构，这是个人对现存秩序的一次大无畏的反叛，个人良心和个人判断的权利就这样被凸显出来了了。拯救重新成了个人的追求，宗教本身终于开始转化为一种私人的信仰，而非组织和形式。由此，便唤醒了个人的“自我意识”，或者说，“自我意识”在信仰生活中得到了确认。按照艾伦-麦克法兰在《英国个人主义的起源》所说，英国早在十三世纪就已经萌发了“个人主义”思想，那么宗教改革使“个人主义”有了信仰的根基，而且在与上帝的直接相交中得到确认和

肯定（因为在基督教的教义中，每一个信徒在神眼里都是“唯一的”-Unique）。不仅如此，这也进一步将罗马时期产生的“个人主义”意识萌芽向思想发展起到了非常关键性的作用。因此，宗教改革可以看作是个人主义这种文化因素在宗教领域中的实现，新教的本质就是个人的宗教。

当然，从马丁路德改教后至今的 500 年新教历史和现状来看，有些神学家对新教的“个人”特点颇有微词，甚至质疑。他们认为这种高举《圣经》来否定教会权柄的结果造成相当多的信徒认为重要有一本《圣经》就够了，教会是多余的。也有不少的信徒认为自己能够读懂《圣经》，不需要教会的教导，甚至认为一些牧师对《圣经》理解和解释还不如自己呢！由此，不仅导致教会外面宗派林立，而且在教会内部也是“各唱各的调、各讲各的道”。这确实是个问题，也非常值得研究探讨。但是，却不是我这篇文章要讨论的话题。

我要讲的是，宗教改革因为强调“唯独《圣经》”和“因信称义”的原则，由此强化“个体”意识恰好为传统社会向现代社会的转型预备了“现代人”的条件。艾伦-麦克法兰所著《英国个人主义的起源》一书“致中国读者”开头写道：“当年我写这本书，既是为了对我自己身份的起源寻求一种理解，也是为了对我生长于斯的世界---一个个人主义的、工业的、资本主义的世界—的本质寻求一种理解。我发现，‘占有性个人主义’在英格兰竟有一段漫长而又连贯的历史。。。。。。。我所发现的这情况十分重要，我这样说，盖因英格兰（以及后来的苏格兰、威尔士和北爱尔兰）成为了‘现代社会’的主要源头”1。这里提到的“占有性个人主义”（possessive individualism）的理论主张，个人作为财产（这些财产包括个人自己的身体、能力以及个人透过能力而获致的一切）的所有者，这样一种身份本身便赋予个人以自由、独立和平等。2

因着信仰内化为纯属个人私事从而形成的“个人意识”，再加上这种“占有

[1] 艾伦-麦克法兰《英国个人主义的起源》，管可秾翻译，北京商务印书馆，2008 年 7 月。
[2] 引自该书译者注（1）。

性的个人主义”，一个清晰而又现实的“个体”便出现在欧洲社会，这“个体”也就是莱布尼茨哲学思想中的“单子”--没有可供出入的窗口，是独立的，自主自由的。正是这样的“单子”（个体）推动着欧洲从传统社会向现代社会迈进。现代社会与传统社会最大的区别便是：现代社会是“个体”之间通过一定的“契约关系”而成，传统社会则是“个体”先天地从属、甚至被固化在某个群体（家庭、族群、团体等等）之中。马克思也说过，人类社会如果能往回倒退 300 年，我们每一个人都隶属于某一个共同体，这个共同体或者是家庭、或者是部落。

而现代国家的宪法最主要的条款就是肯定“个体”的独立法人性质、基本权利以及与国家之间的关系。

二、“自由”（Freedom、Liberty）

我们也许可以说，宗教改革倡导“唯独《圣经》”原则有意无意地确立了自希腊罗马萌生的“个体”意识和英伦岛上萌发的“个人主义”传统。信仰贵在自由。“个体”一旦被确立，“自由”也就成为“个体”的应有之意。因为“个体”最主要的意义和表现就是“自由”。伊甸园中人神之间的关系无论是“分”还是“合”，都是建立在人的“自由意志”基础之上。奥古斯丁认为上帝给予人以有意志的自由选择，是要求人为自己的行为负责，也就是为了能够对有意志的行为进行赏罚，来维持公道的善，换言之，自由意志是善恶产生的一个必要条件。奥古斯丁这里所讨论的自由意志是一种“能力”。无论是善的意志还是恶的意志，都是自我决断的意志。如果将自由意志作为上帝赋予人的一种能力来看待，那么自由意志就意味着它是一种完全能够由自己决定自己的意志，同时也是唯一的原因。“如果意志不在我们的权能之下，它就不会是我们的意志；

由于它在我们的权能之下，它在我们身上就是自由的。”1所以从这个意义上，人的意志就是自由意志，人除了自由意志没有其他意志。

在奥古斯丁那里，自由意志仅仅是属于每个行动者的个人的行为依据。亚当、夏娃正因为具有自由意志，才会超出上帝的掌控而偷吃智慧之果，人之所以生而有罪就在于他有自由意志。而人所具有的犯错误的能力正好给上帝留出了证明自己全知全能、罚罪酬善的机会和空间。斯多葛学派所倡导的自由虽然是反思性的，但这种自由仍然停留在个体的经验性层面上，尚未达到一种普遍性诉求的高度。经过基督教哲学对人的深层存在的追问，自由意志从自然理性的普遍法则上升为信仰领域的超验存在，自由概念终于进展到主观思维领域，成为“原罪说”和罪罚伦理学的终极根据。

一个人“重生得救”成为基督徒的主要原因就是他“认罪”并愿意“悔改”，这实际上就是认同人原本完全可以选择“不犯罪”（不吃那智慧果），可是还是“吃了”，自己可以有不同的选择的“自由”却顺从了冒犯上帝的“意志”。一个基督徒在这里所认的是人类所犯的“罪”，因为亚当带着这罪进入了世界（繁衍了世界众人-人类），所以，每一个亚当的后代也就在这“罪”上有份了。诚如保罗在《罗马书》中说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪而来，于是就临到众人，因为众人都犯了罪。”2在这里， 不仅“个体”和“人类”统一起来了，而且“原罪”和“自由意志”都直接体现为人的“本性”。

虽然“本性”如此，按照奥古斯丁的说法，只要“意志”在我们的权能之下，我们还是有“自由”的，我们还是能够“悔改”重新选择。这就是基督徒面临的“二元世界”—-内在的世界（内心与上帝建立的关系），得到上帝的“救赎”靠着圣灵的带领将“意志”控制在我们的“权能”之下，然后重新获得“自由”，走上“悔改”的成圣之路；而外部世界（现实社会环境）并不是“伊甸园”，恰恰相反，是魔鬼控制的世界。这种内外完全不同的境况迫使每一个基督徒必须常常通

[1] 宋希仁主编.《西方伦理学思想史》 [M] 湖南教育出版社, 2006 年。

[2] 《圣经-新约》《罗马书》第 5 章第 12 节。

过教会生活与神交流，从神得到圣灵的帮助来确认自己的信仰，这样才能掌控自己的“意志”而不至于受到外在世界的诱惑以至于做出如同当年亚当在伊甸园里作出的错误决定。这个过程，同时也是他不断地肯定自己的“自由”的过程，因为他可以有能力不遂从世界的压力，不随波逐流以至于同流合污。这种内在对自身自由的确认，是“自由”与“人性”合一而成为“人性”不可分割的部分，近代“自由主义”政治学之所以非常轻松地将个人“自由”作为人的不可让渡的“权利”，关键就从这里开始的。

《圣经-旧约》通过犹太人的历史向人们展示了人类常常在走投无路艰难困苦时求神“立约”，但是一旦进入顺利安宁、丰衣足食，既无外患，又没内忧时就常常“违约”这样的本性。这种情况到了《新约》时代并没有多大的改变。这一切，都展示出基督教“自由”所具有的双重含义：其一，是“从罪中得释放”。保罗说：“基督释放了我们，叫我们得以自由。所以要站立的稳，不要再被奴仆的轭挟制”。1这里的“自由”就是因着得到了拯救，就脱离了罪的挟制，不再做罪的奴仆。其二，是因着建立了与上帝（基督）的在的关系，就有了圣灵的保守和引领，这样就不再被外在的“世界”牵着或推着，中国人常讲“人在江湖、身不由己”就是这样一种情形。诚如保罗所说：“主就是那灵；主的灵在哪里，那里就得以自由。”2

保罗说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”3又说：“因为罪的工价乃是死；唯有神的恩赐，在我们主基督耶稣里，乃是永生”4 这两节经文隐含了两个问题：第一，亚当和夏娃选择顺从魔鬼的引诱，出走伊甸园虽然体现了他们具有的“自由意志”。不仅他们自己，而且他们的后裔世世代代都难免一死。如此，人所具有的“自由意志”与“罪”相连，就是说这样的“自由意志”不再引人向善，只会引人向恶，那么人还能得救吗？于是引出第二个问题：公义的上帝不可能对人所犯的“罪”

[1] 《圣经-新约》《加拉太书》第五章第 1 节。
[2] 《圣经-新约》,《哥林多后书》第三章第 17 节。
[3] 《圣经-罗马书》第五章 12 节。
[4] 《圣经-罗马书》第六章 23 节。

视而不见，可是上帝还是要救人脱离罪恶，怎么办？上帝的“恩典”就彰显出来了。

按照奥古斯丁的说法，人若是没有领受这个“恩典”，就无法得到“拯救”、就没有希望，所以“恩典”就是上帝为了改变人心的一个“权能”。奥古斯丁强调“恩典”的意义，也是为了杜绝人们以“人的本性”、或者“人犯罪不可避免”（因为亚当的后代就天然地活在罪中）为由来推卸自己犯罪的责任。奥古斯丁的“恩典论”给所有的人，特别是基督徒带来希望---因为有了上帝的“恩典”，人们就可以通过“忏悔”得到“拯救”。“恩典”说巩固了基督教的信仰、也对基督教信仰注入了乐观主义道德精神。

到了中世纪，神学家安瑟伦在纠正奥古斯丁的一些观念，对上帝的“恩典”作了更加全面系统的阐述。譬如：奥古斯丁认为滥用了“自由意志”去选择恶而犯罪，以至于如保罗所说：“罪因一人入了世界……于是死就临到了众人”，从此以后，人的“自由意志”再也不可能引人向善了。安瑟伦则认为：“自由意志”只是在外界的影响下才选择恶的，这不是“意志”的本性。他认为，人在犯罪以后并没有丧失“自由意志”的能力，只是丧失了“自由意志”向善的倾向。“原罪”是亚当没有用“自由意志”向善的倾向而使整个人类承担了罪责，上帝的“恩典”使人摆脱了这个“罪责”，但是人的“意志”依然有向善和向恶两种选择的倾向，人按照何种倾向决定了自己能否得救。

安瑟伦用两句话来概括他的观点：自由意志出自上帝的恩典，意志选择的倾向和行为决定了人自身的命运。人既要上帝的恩典，也要对自己的选择负责。总之，“恩典说”和奖善惩恶的“意志选择说”是协调一致的。如此，“教会”的存在以及信徒的教会生活就成了任何信徒“自由意志”免受外界影响始终可以作“向善”的选择之关键所在。整个中世纪，几乎就是一部教会对个人、对社会、甚至对国家政治权利的控制不断强化的历史。教会内部的教阶制度等级森严，神职人员事奉上的分工俨然成了等级分明的阶级关系。 由于当时欧洲天主教、伊斯兰教之间的对峙造成任何生活在前这样社会中的个人都必

须受到教会的庇护，教会也因此对信徒个人的辖制更加肆无忌惮。

原本从上帝那里获得“自由”的基督徒，便在“教会”体制内一步一步失去了“自由”。

为了全面彻底剥夺信徒的话语权。教会进而以彰显神性的名义，要每个信徒必须要保持心灵的圣洁和单纯才能为上帝作见证，信徒能否得到拯救关键是看信徒能否为上帝做美好的见证。对信徒的思想、教育、审美观、娱乐等等都作了种种严格的限制，以至于每个人的生活呆板枯燥毫无生机。信徒在为上帝作见证和成圣的过程却是自己“人性”不断地被泯没和“自由”不断地被压制的过程。再加上教廷内部“权贵化”的神职人员却过上了花天酒地腐化堕落的生活。“绝对的权利导致绝对的腐败”这条政治学的“铁律”也在教会内部显现出来。

教会原本是上帝在地上为信徒们设置的一个预备自己“被提升上天”的得救之家，信徒在教会里尽享上帝所赋予的自由。可是，教会现在却成了欺骗、控制、甚至玩弄信徒的桎梏。对信徒来讲，在教会内得到的不是“自由”，而是受到压制和捆绑。教会的作用被“异化”了。

宗教改革实质上就是将这被异化的教会重新回复到最初的作用：就是让信徒在教会里尽享上帝所赐的自由。现代社会，经济活动中的彼此交易、政治上见解的表达和诉求、文化艺术领域的创作、科技领域的发明，独立不开人的“自由”权利，而现代社会的法律实质上就是保障这样的“自由”权利不受侵犯。中国将近四十年的社会发展彰显出一个非常重要的历史事实：正式中国每一个“个体”在社会活动中的“自由”度不断地扩大了，社会才呈现出巨大的活力，从而个人才能为社会创造巨大的财富。现代社会最主要的特点，就是“个体”在社会生活中越来越“自由”，而且这样的“自由”权利越来越得到法律的保障。中国这段发展变化的历史还彰显出历史事实的另外一面：一个国家试图通过不断遏制个人自由来获取权利的稳定，无疑是采用了另外一种方式去“自杀”。

三、理性（reason）。

什么是理性？我们大概可以一直追溯到古希腊哲学这个源头。但是，直接影响现代社会，或者社会现代化进程的理性主义确实启蒙运动开启的新传统。而启蒙运动之所以高举“理性主义”旗帜却是因为宗教改革开了“先河”。宗教改革并没有直接提出“理性”的诉求。但是，从所提出的五大原则（唯独《圣经》、唯独信心、唯独基督、唯独恩典、唯独荣耀神）本质上是打破了对罗马教廷的迷信，由此来看这五大原则无一不是对理性的诉求。因为这些原则说到底就是揭开了理性反击信仰的序幕。由意大利人文主义运动开始到十八世纪法国哲学则把这幕理性反击信仰的斗争推到了高潮。如果说在人文主义者那里信仰开始败退，但毕竟还有它的阵地（因为许多人文主义者都主张“天启真理”和“理性真理”平分秋色），那么到了十八世纪启蒙学者那里信仰就遭到惨败。以狄德罗为首的一群“战半的无神论”者摧毁了信仰的最后一批阵地，使理性获得了具有世界历史意义的胜利进军。德国著名哲学家卡西勒在《启蒙哲学》一书中说：“当十八世纪想用一词来表述这种力量的特征时就之为“理性”。“理性”成了十八世纪的汇聚点和中心，它表达了该世纪所追求并为奋斗的一切，表达了该世纪所取得的一切成就”1。在这个世纪中，一切都必须在理性的面前为自己存在辩护或者放弃自己存在的权利，我们把这个时代的理性称为启蒙时代的理性。

康德从定义“启蒙”着手到处对理性的界说，他说：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于

[1] 《启蒙哲学》，第 3－4 页。

自己的了。Sapereaude！要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。”1

康德又说“然而，这一启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西，而且还确乎是一切可以称之为自由的东西之中最无害的东西，那就是在一切事情上都有公开运用自己理性的自由。” 启蒙的真谛首先在于勇敢地运用理性，独立地运用理性，自由地运用理性。“理性的自由”是“运用你自己的理智！”这句口号所要达到的目的，也是整个启蒙运动的目的。启蒙运动就是要每一个人用自己的理性证明自己“自由”的存在。那么“到处都有对自由的限制。 然则，哪些限制是有碍启蒙的，哪些不是，反而是足以促进它的呢？--我回答说：必须永远有公开运用自己理性的自由，并且唯有它才能带来人类的启蒙。”2

宗教改革既然开启了人们自由运用理性的方式来批判信仰，启蒙运动释放出来的理性主义洪流却不断地冲击着欧洲古老的基督教信仰的根基。

启蒙运动对传统基督教的批判，所依据的主要原则为人类理性是全能的，将理性定位于启示之上。有人主张基督教的基本概念既是理性的，就可以从理性本身导出；启示的概念不再必要。既然批判式的理性是全能的，它就满有资格来判断基督教的信仰与作法，目的在除去所有不合理性或迷信的成分。这运动对宗教的一般性批判，往往成为对基督教的批判。基督教的圣经（而非印度教，佛教的经典）受到前所末有、吹毛求疵的查验，不仅针对其文字，也针对其历史性；而圣经被视为“与一般书没有区别”。

启蒙运动的理性宗教发现，它与传统的基督教神学在六个方面产生冲突：其一：神迹的可能性；其二：启示的观念；其三：原罪的教义；其四：邪恶的问题；其五：圣经的地位与解释；其六：耶稣基督的身分与重要性。

中世纪阿奎那的神学思想还有启示论立足的余地，但至开明时代理性思

[1] 康德：《什么是启蒙运动》，何兆武译。

[2] 同上

想便不再容许超然事物的存在了。其后的文化演变使理性与反理性的离异已达到不可挽回的极端地步。同样矛盾的情形在现代批判神学中更屡见不鲜。薛华曾评论说“自命十分理性的人文主义者，一开头便断定基督教是不理性的，然后兜一个大圈子之后自己却变成一个最不理性的神秘家……”

唯理性主义者站在自己哲学思想的立场上透过当时的新知识来批判基督教。十九世纪下半叶，唯心论在英国各高等学府建立了稳固的根基。当时越来越视基督教的历史事实为不合时代的神学家们，更是抓着唯心论如获至宝，以为它可给予基督教一个理性的基础。当时将基督教与唯心论混为一谈也引起了不少人反对，祁克果是攻击唯心论的代表人物。有人认为他的“存在主义”取代了“理性主义”而成为基督教的哲学基础；又有人以为他代表了西方哲学的破产。故十九世纪可称为坚信的时代，又可称为不信的时代。现代学者亦不再尊康德为基督教的唯一哲学大师，也不再视黑格尔哲学为一切哲学之归宿。二十世纪末期学术界亦将十九世纪的教会历史加以整理，重新批判。施来马赫的“实证神学”是将宗教改革者以圣经的默示为据的观点与一般哲学家以各种逻辑演绎出来的自然神学合而为一。此中间路线似乎比以往围绕理性与反理性在神学问题上忽是忽非的极端思想客观了许多。

十八世纪时，神学上的唯理主义成为这时期公认的标准神学思想。到了十九世纪，这思想便如洪水般的泛滥神学界，特别是在德国。宗教改革虽然剔除了中古时代渗入教会的人文主义成分，但另一种形式更完整的人文主义却再次渗入复原教会。人以自己为出发点的思想，开始在神学界出现，并开始用神学词汇来表达。可以说这些神学家接受了唯理主义的预设，他们尝试把启蒙运动的唯理主义思想混在基督教里。这种尝试一般称为“宗教的自由主义”。

十九世纪唯理主义的自由神学思想与“超自然”的圣经启示相左，同时也否定了“超自然”。可是又不想否定历史上的耶稣，所以只好把圣经中超自然的部分剔除，如：复活、神迹、来世等。这种思潮以史怀哲所著的《历史性

的耶稣的探索》为代表。其实要保留任何一部分耶稣的历史，就必须同时保留一些神迹，否则“历史上的耶稣”便不复存在了。可见神学一旦接受了唯理主义的预设，跟着下一步就逐渐变成人文主义的旁门左道了。

虽然历史上的理性主义没有给基督教留下任何立锥之地，但现实中的基督教却应该给理性以合法的地位。

薛华指出：人不接纳一位有位格的神，也不接纳人之成为真正的人，也不接纳爱、自由和意义，结果带来严重的问题。人以自己为出发点，断言人只是一部机械；因此他们只好违背理性，向上“跃进”，寻找一些对生命有意义的东西。他们宁可走上一条思想的绝路，也不会接受现代人所提供的出路；因为在他们看来，在理性以外寻找价值和意义，无疑是思想自杀。这些人的起步点既然是一种骄傲，高举人的理性，认为理性自足，可是他们又走上这条非理性的路，我们不禁怀疑，他们的思想是否完整。1

基督教信仰不是先证明、然后才相信，而是在信心的基础上考察，才知道这信仰的内容实在是真理。正如中世纪安瑟伦之名言：“我欲明，故我信”所反映的那个程序一样。宗教哲学的任务乃是以理性描述、分析信仰的行动、内容和大前题。研究宗教哲学的神学家们若能勇于揭发那些陈腐的思想，才可能在神学领域大有建树!

启蒙运动带来的理性主义狂飙确实始于宗教改革，也确实给基督教的发展带来一波又一波的冲击。但是，我们更加确实看到了理性主义在催生现代社会的过程中发挥着关键性的作用。现代社会生活的一个显著的特点就是：理性主义的原则渗透在社会生活的每一个角落，即便是宗教存在、宗教活动以及宗教生活也都必须遵循社会按照理性的原则制定规则和法律。

[1] 薛华《前车可鉴》，梁祖永等译，香港宣道出版社，1991 年 3 月三版，第 160 页。

四、现代化（modernization）。

宗教改革通过肯定信仰生活内在于“个人”，从而唤起了个人的“自我意识”，唤起了个人对“自由”的诉求。而“自由”最主要的表现就是对“理性”的诉求。这一切的最终结果都影响，或者催生现代社会的诞生。换言之，宗教改革直接或间接地影响了社会的现代化进程。

那么，什么又是“现代化”呢？我们首先从“现代”这个概念谈起。

“现代”这个词，最早可追溯到西方中世纪的经院神学，其拉丁词的形式是“modernus”。据德国解释学家姚斯在《美学标准及对古代与现代之争的历史反思》的权威考证，“现代”一词于公元 10 世纪末期首次被使用，意指古罗马帝国向基督教世界过度时期，目的在于把古代与现代区别。

历史学家汤因比在 1947 年出版的《历史研究》一书中，把人类历史划分为四个阶段：黑暗时代（675－1075），中世纪（1075－1475），现代时代（1475－1875），后现代时期（1875－至今）1。他划分的“现代时期”是指文艺复兴和启蒙时代。而他所认为的后现代时期，即是指 1875 年以来，理性主义和启蒙精神崩溃为特征的“动乱年代”。按照“现代性”最权威的理论家哈贝马斯的说法，“现代”一词为了将其自身看作古往今来变化的结果，也随着内容的更迭变化而反复再三地表达了一种与古代性的过去息息相关的时代意识。哈贝马斯指出：“人的现代观随着信念的不同而发生了变化。此信念由科学促成，它相信知识无限进步、社会和改良无限发展。”2

不过今天普遍公认的“现代”是指 18 世纪启蒙主义运动兴起以后的历史时期。关于“现代”含义的解释，哈贝马斯的说法最具代表性，他指出：“人的现

[1] 汤因比《历史研究上，绪论》p49，上海人民出版社 1959 年 8 月第一版，1966 年 6 月第二版，1986 年 8 月第三次印刷。
[2] (哈贝马斯：《论现代性》，转引自王岳川、尚水编：《后现代主义文化与美学》，北京北京大学出版社，1992 年，第 10 页。

代观随着信念的不同而发生了变化。此信念由科学促成，它相信知识无限进步、社会和改良无限发展。”

最早使用“现代化”一词是在 1951 年 6 月。在美国社会科学研究会经济增长委员会主办的学术刊物《文化变迁》杂志编辑部举办的一次学术讨论会上，与会学者讨论了贫困、经济发展不平衡等问题，第一次使用“现代化”一词来描述从农业社会向工业社会的转变特征。这种描述到今天仍不失其意义。中国现代化研究先锋、原北京大学现代化研究中心主任罗荣渠先生，就沿用这一说法来描述他心目中的“现代化”。他指出：“从历史的角度来透视，广义而言，现代化作为一个世界性的历史过程，是指人类社会从工业革命以来所经历的一场急剧变革，这一变革以工业化为推动力，导致传统的农业社会向现代工业社会的全球性大转变过程，它使工业主义渗透到经济、政治、文化、思想各个领域，引起深刻的变化。”现代化具有无比巨大的经济、政治能量，今天的经济发展、社会进步、生活便捷无一不是现代化带来的结果。从而，现代化也就成了人类历史行程中一道充满诱惑力的迷人风景。

我们如果仅仅从生产工具和生产方式的变革、从经济发展的规模及其对社会和人们的实际生活带来的财富、甚至从人们因此而对生活享受的状况等等来界定“现代化”是远远不够的。应该从启蒙时代以来所开创的“新的”世界体系生成的“现代性”时代来理解“现代化”。一种持续进步的、合目的性的、不可逆转的发展的时间观念。现代化是受这个新时代所带来的具有“现代性”观念的民众推进了民族国家进入到新的历史实践，并且形成了民族国家的政治观念与法的观念，建立了高效率的社会组织机制，创建了一整套以自由民主平等政治义为核心的价值理念。

这样的价值理念，“它体现了未来已经开始的信念。这是一个为未来而生存的时代，一个向未来的‘新’敞开的时代。这种进化的、进步的、不可逆转的时间观不仅为我们提供了一个看待历史与现实的方式，而且也把我们自己的生存与奋斗的意义统统纳入这个时间的轨道、时代的位置和未来的目标之

中。”1

在汤因比视为“现代时期”的后期，以及理性主义和启蒙精神崩溃的 1875 年以来的后现代“动乱年代”，正是现代性重新规划社会组织制度、新的法制体系，世俗化的价值观念和审美认知方式的时期。我们所理解的现代性，也正是在以上诸多方面展开的一项强大而长期的社会变革和精神变革。要准确标明现代性起源的年代是困难的，社会学家和历史学家的分析模式大相径庭，分歧颇大，但大体上倾向于认为，现代性的缘起与资本主义起源密切相关。

由此看来，现代性应该从两方面去理解：其一，社会的组织结构方面：现代性标志着资本主义新的世界体系趋于形成，世俗化的社会开始建构，世界性的市场、商品和劳动力在世界范围的流动；民族国家的建立，与之相应的现代行政组织和法律体系；其二，思想文化方面，以启蒙主义理性原则建立起来的对社会历史和人自身的反思性认知体系开始建立，教育体系以及大规模的知识创造和传播，各种学科和思想流派的持续产生，这些思想文化不断推动社会向着既定的理想目标发展。

在人文学科的思想家看来，现代性更主要体现在精神文化变迁方面。马克斯．韦伯从宗教与形而上学的世界观分离角度出发来理解现代性。这种分离构成三个自律的范围：科学、道德与艺术。自从 18 世纪以来，基督教世界观中遗留的问题已经被分别纳入不同的知识领域加以处理，它们被分门别类为真理、规范的正义，真实性与美。由此形成了知识问题、公正性与道德问题、以及趣味问题。科学语言、道德理论、法理学以及艺术的生产与批评都先后专门设立。文化每一领域内的问题都成为特殊专家关注的对象，文化的这种职业化趋向使社会的认知体系和实践行为分别形成了三个内在结构：认识－工具结构，道德－实践结构，审美表现的合理性结构，每一结构都成为特殊专家的掌控对象。启蒙主义哲学家相信通过科学与艺术，人类对世界、自我、道德、进步、公正性的认识和处理会趋于无限完善的境地。只是 20

[1] 汪辉：“当代中国的思想状况与现代性问题”，转引自 《爱思想》。

世纪的历史打破了这种理想化的宏伟意图，而对现代性的反思成为人文学科的重要主题。

这一切，我们都可以追溯到宗教改革开启了“个体”、“自由”、“理性”的肯定，在经过启蒙运动后所形成的为现代社会所必须具有“共识”，生活在这样的一个时代的人们在这样一种意识的熏染中是自己逐渐具有了“现代性”。

哈贝马斯把现代性理解为一个方案、一项未竟的事业。哈贝马斯对现代性的理解显然受到马克斯．韦伯的影响，他在讨论现代性的时候经常引证马克斯．韦伯的观点。启蒙思想家的现代性方案设计也就是从马克斯．韦伯所说的客观科学、普遍化道德与法律、以及审美的艺术方面规划人类生活。现代性设计有意将上述每一领域的认知潜力从其外在形式中释放出来。

马丁路德开始“宗教改革”至今已经过去 500 年了，可是这场“宗教改革”的余波尽管已经非常微弱了，但似乎依然在世界历史的潮流中拍打着不同国家的海岸线，并且还激起阵阵浪花。特别是一些后发展的国家，面对“现代化”、“西化”、“全球化”、乃至“后现代思潮”等等，还真的需要时不时地翻开 500 年前的这段历史变革，一次又一次地反思一场宗教改革何以对世俗世界带来如此巨大的影响。

基督教与近代中国教育专辑

Researches on Christianity and Education in Modern China

传教士与近代中国农学的兴起

李尹蒂

摘 要：农为政本，历代以来，劝农垦荒之令屡下，竭人力以尽地利，农务修而农政立。然海通以降，传教士带来了西方学，通过对泰西农政院、西方农器和农务化学的描述与介绍，近代中国知识界注意到“农之有学”的农学理念。秦汉以后农与士截然两途，学者不农的惯例被打破，士渐知农。随后士绅开始办农会开农报宣传西法农学，报刊舆论的宣导下，朝臣奏议亦别于重农仅知种植之利的惯例，开始畅言效法西方，试图求审土宜、讲培壅之法，终仰动宸听，当局鲜明提出修农政，必先兴农学的主张。农学从无到有，进入学制，被放置进京师大学堂的农科大学与实业学堂中农业学堂中。它的出现，揭示了一个新时代的到来并体现了时代的内容。

关键词： 农政 农务化学 农学

中国以农立国，农务向为国家政要之一。古者，有农政而无农学[1]。在近代中国西学东渐过程中，农学的引进、演变、传播、运用与定型是其重要方面。然近代以来，重商渐兴，且以商立国一时蔚为大观，农政渐趋退隐。直至戊戌时期农务兼采中西之法，设农务中学堂的上谕，农政渐兴。作为近代中国知识与制度转型重要一环的农学出现。维新时期，虽然变法头绪万端，但有关农业改革的上书却优先处理，重点关注。农业伴随实业之起而兴，始

[1] 古代农书，“叙述历朝古籍所载的经验，缺乏统一的主张，原理的说明，从科学的态度观之，尚不能算其为农学”。至“十八世纪以来，各种科学，发展甚速，如植物学、动物学、化学，都大有进步，方始构成科学原理。十九世纪初年，推拉氏 Thaer 著学理的农业，首以科学原理，说明农桑状况，实为农学的起源。”（顾复:《农业与农学》,《农村月刊》, 1947 年第 1 卷第 8 期）。

于光绪二十四年。[1]学界对近代农学的探究多始于此。此前农学的传播、形成等活动的历史几乎湮没无闻，这样一来，近代农学的出现不免显得突兀，从传统农政到近代农学之间，缺少过渡转变的历程。在追根溯源考察新事物农学出现的真实诱因方面，仍可拓展。实际上，戊戌之前，西方农学便已零星介绍进来。最初对泰西农学情形进行介绍的，是以推广西方文化为宗旨的传教士们。[2]

一、传统农政之征

中国自古以来，以农桑为本，内治之道，首在劝农。农为政本，历代以来，劝农垦荒之令屡下，竭人力以尽地利。至清代，当局于农务依旧沿袭督课以奖其劳的做法，通过官员劝勖农桑。

清朝历代皇帝屡次下发劝农之令，言农事莫重于农。康熙在下发的圣谕广训中，力主“重农桑以足衣食”，称“夫衣食之道，生于地，长于时，而聚于力”，认为“养民之本，在于衣食；农桑者，衣食所由出也”。规定官员“俱有劝课之责，勿夺民时，勿妨民事。浮惰者惩之，勤苦者劳之。务使野无旷土，邑无游民。民无舍其耒耜，妇无休其蚕织。即至山泽园圃之利，鸡豚狗彘之畜，亦皆养之有道，取之有时，以佐农桑之不逮”[3]。强调“阜民之道，端在重农”，农事实为国之本。[4]雍正时，朝廷重申“四民之业，士之外，农为最贵。凡士工商贾，皆赖食于农。以故农为天下之本务，而工贾皆其末也”的主张[5]。乾隆时期，朝廷以“重农务本”向大臣发出告谕：“今天下土地，不为不广，民人不为不众。以今之民，耕今之地，使皆尽力焉。则储蓄有备，水旱无虞。乃民之逐末者多，而地之弃置者亦或有之”[6]，主张的仍旧是务农的重要性。

---

[1] 刘锦藻:《清朝续文献通考》第 4 册，浙江：浙江古籍出版社，1988 年，第 11239 页。
[2] 近人叙晚清农务之变化，多自戊戌时始。然戊戌时士林论农并非无本之源，此前，经由传教士所语西法农务，已零星为士林耳闻，士渐知农。且传教士所语与后来士林所议，虽有由少及多，从部分走向整体之别，然实则一脉相承，不应被忽视。
[3] 《圣祖仁皇帝实录》(一)，《清实录》第四册，北京，中华书局，1985 年，第 461 页。
[4] 章浸纂，褚家伟等校注:《康熙政要》，北京，中共中央党校出版社，1994 年，第 376 页。
[5] 《世宗宪皇帝实录》(一)，《清实录》第七册，北京：中华书局，1985 年，第 866-867 页。
[6] 《高宗纯皇帝实录》(一)，《清实录》第九册，第 755 页。

此后朝廷又多次训诫督抚率属重农[1]，切实贯彻“帝王之政，莫要于爱民；而爱民之道，莫要重于农桑”的政策。

朝廷对农政的重视，不仅体现在叠发谕旨中，1724 年殿试题目亦说明了当局对农政的热别强调。是年殿试题目问：“古者劝农有官，力田与孝弟同科。盖农务若斯之重也。我国家休养生息，数十年来，户口日以蕃滋，而地亩止有此数。非讲求农政，竭人力以尽地利，何以家给而户足耶？朕欲地方大臣督率有司，多方劝课，俾惰农尽力于作劳，旷土悉成为膏壤，何道可为？”[2]此年状元对试称：农政之宜修，“莫若责成于守令。守令者，亲民之官也。守令之劝课勤，则民乐其业，而趋事者自众。守令之董治严，则民畏其法，而怠作者自少。”[3]认为修农政，应由“大吏责守令，守令责百姓”，即着眼于对农官的督促上。

传统中国农务纳入农政内，且朝廷并无专门农官的设置，各地方农政均由地方官向督抚说明报告，再由督抚奏报向朝廷。清代中枢，关于农事的讨论多见于户部和工部中。户部古代为“地官”、“大司徒”，或为“大司农”，唐宋以后，即为户部。户部总的职掌，是管理全国疆土、田亩、户口、财谷之政令。掌全国的户籍与财政经济事务。[4]工部执掌屯田、水利方面的政令。[5]

从中可见，清代言民事莫重于农，当局农务，因袭三代重农之遗意，以农务本，因“地利未尽，荒芜尚多”，以至“劝农垦荒之令屡下。”[6]换言之，劝农垦荒的着眼点在于尽地利。为农务的兴盛，则得人而督，即强调大吏、守令等官员的劝勖。然清代无专门农官的设置，虽有户部“号为司农，农自为农，

1 关于清代农业政策的细节，可参看宋希庠编著:《中国历代劝农考》，上海：正中书局，1947 年；叶依　能主编:《中国历代盛世农政史》，南京：东南大学出版社，1991 年。
2 王炜编校:《（清实录）科举史料汇编》，武汉：武汉人民出版社，2009 年，第 156 页。
3 邓洪波，龚抗云编著:《中国状元殿试卷大全》(上)，上海：上海教育出版社，2006 年，第 1517 页。
4 张德泽编著:《清代国家机关考略》，北京：中国人民大学出版社，1981 年，第 42-45 页。
5 关于农官的具体情况，参见王勇:《中国古代农官制度》，北京：中国三峡出版社，2009 年，第 273-274 页。
6 王炜编校:《（清实录）科举史料汇编》，第 156 页。

而所思者非农也”。[1]传统农政措施虽多种多样，然归纳起来可以分为三个方面：“一种是清静无为与民修养生息的政策，其具体措施如轻徭薄赋，澄清吏治，抑制豪强，为农民创造可以安心于农业生产的环境；另一种是如派遣官员到各地劝课农桑、奖励垦荒、举办屯田、兴修水利和用行政力量保护农业生产等；第三为由地方政府设置常平仓，又好找民间设置社仓、义仓等”。[2]然十九世纪中期，形势变换。随着中西海通局面的打开，传教士带来了泰西格致农学的描述和介绍。

二、胥于格致的泰西农政之法

传教士对西方农务的描述，多见于早期传教士报刊中。传教士花之安较早撰文对德国农政院进行了介绍。1872 年，《中国教会新报》刊载德国人花之安的《西国农政说》文。该文称：“古圣王教稼省耕，中外原同一辙，顾农政虽无异，而农术则有歧焉。”并进一步解释道：“泰西时尚，举凡商贾农工，胥于格致”。西国古今相较，农业事半功倍，在于“日创新法”的功劳，表现为西国“立书院，善导后进”。具体而言德国农政院，一方面“以地产之物，查考原质，次辨土性所宜，余则粪溉壅培，终则某种应配某壤、某粪，务使各得其所。更或今年植此，而明年植他。盖变幻无常，则迁地为良者，即易地皆然，何论乎地之肥硗也哉”。另一方面注意农业机器的使用，“汽机咸具，用审代劳，若逢新创器械，众未解领，则为细释”。[3]此文得到了教友的赞赏。[4]

一年后，花之安著《德国学校论略》一书。[5]是书“言书院之规模，为学之次第”，再次介绍了德国农政院的情况。[1]需要注意的是：著作中的论述，

---

[1] 上海图书馆编:《汪康年师友书札》第 1 册，上海：上海古籍出版社，1982 年，第 336 页。
[2] 叶依能主编:《中国历代盛世农政史》，南京：东南大学出版社，1991 年，第 282 页。
[3] 花之安:《西国农政说》,《中国教会新报》第 170 期，1872 年 1 月 13 日。
[4] 广东礼贤会教友王谦如为《西国农政说》作跋。他认为此文“于西人农政略见一斑”。赞德国“学术昌明，远迈前代，致力富庶于农事一道，尤再三讲求。且设院分馆散置民间，究土地燥湿之宜，气候寒温之别，河渠通塞之利，农具便捷之巧。愈推愈密，较古事半而功倍。实切民间日用之常，不徒以机巧见长。”希望“职司民牧，变通前法，斟酌时宜，上为国家储蓄聚，下为小民裕衣食”（王谦如:《西国农政说跋》,《中国教会新报》第 170 期，1872 年 1 月 13 日）
[5] 花之安:《德国学校论略》，同治十三年（1873 年）镌，羊城小书会真宝堂藏板。其中农政

与报刊上关于农政院的描述，内容大体一致，只是文后多了"农政院课艺"部分。农政院课艺包括课绵羊孳生事宜；课牛肥健、牛乳、牛乳油、牛乳膏；课马事宜；课鸡、鸭、鹅、孔雀、白鸽孳生；课蚕桑；课植葡提；课果木，蔬菜；课五谷丰歉；课草苑；课萆酒叶；课植烟事宜；课农具；课农艺、农事源流；课农事沿革；课艺圃；课林木，花木事宜；课量地、土质；课鸟兽；课植学；课石质；课化学：一活化学、二死化学；课花事宜；课医鸟兽；课格致，格物另有专院此农事；课建田庐法；课显微镜察物法；课绘图法，绘图另有专院。[2]鉴于"泰西有虞人以掌山，各种树木，不能任意取携。苟私自取之，国法綦严，按时伐之，则可随时增种，为百年树木计。中土上古，亦有虞人之官，惜今缺。如以至各木价昂，课木匪可以储材用，亦可以驱瘴气，为国计民生之要，故农政院兼课此"。[3]通过《德国学校论略》的阅读，李善兰意识到："德国之必出于学校者，不独兵"，并感慨其"四民之业，无不有学"的现象，预言"德国学校之盛如此，将见人才辈出。"[4]梁启超在编纂《西学书目表》时，认为此书"分门别类，规模略具"。[5]

除德国农政院情形外，传教士们亦介绍了英国、日本的农政情况。1874 年 10 月，艾约瑟描述了英国农政部分情况。他介绍了英人科学种植小麦的方法： "考何种与何种相宜可互种者，须先论地土之性与某种相宜，次查农事应需之急物，兼视所饲牲畜之粪，足以敷用否"。[6]该文被同年 12 月 19 日的《万国公报》所转载[7]。这种小麦的办法，迥然于中国传统农业靠天吃饭，仅依据天时地利的种植。1875 年 6 月，美国丁韪良说明了受美国影响的日本兴农新政："日本力兴农政，其地本宜于稻，播种亦善。顾见泰西诸国所产谷，牲畜及培养之法，多为本国所未有，因于五年前，在东京设立农政司，延美

院一节，亦为 1874 年 4 月 25 日的《教会新报》所转载。
[1] 《杂事近闻：德国学校论略书（序目录并序篇）》，《中国教会新报》，1874 年第 271 卷。
[2] 《选德国学校论略：农政院》，《教会新报》第 283 卷，1874 年 4 月 25 日。
[3] 花之安：《德国学校论略》，第 64-69 页。
[4] 李善兰：《德国学校论略序》，《中西闻见录》第 21 号，1874 年 4 月（同治十三年三月）。
[5] 梁启超：《读西学书法》，中国史学会编：《戊戌变法》第 1 册。
[6] 《英国农政》，《中西闻见录》第 26 号，1874 年 10 月（同治十三年九月）。
[7] 艾约瑟：《大英国事·英国农政》，《万国公报》，1874 年 12 月 19 日，第 7 年第 316 卷。

国副将噶伯伦襄办，遍购佳种，传播国中”。致“日本农政，大有起色：北岛荒地，问已开垦，迁者亦众，天时虽属寒冽，将来可望兴盛。”文中高度赞赏日本兴农之举，称其“实颇有益于富国裕民之道，而噶伯伦之协力襄助，其有造于农政。”[1]

在介绍西国农政总体概况的同时，传教士们亦推荐了泰西农器。1873 年，英国农器新法被介绍进中国：“农工需器多般，惟镰之为用，每多费人力，似未尽善。兹据新闻纸云：英国现请本国暨美国人，各用自创新法，造刈获之器，凡四十三种。送至英属北地某处，由试器总司，简派三人监之，定期试行”。其中有一类“出力在器，用器在人”，即“只须一夫之手，随意引之，无需推腕之力，即刈获甚速”。[2]该文为 1873 年 6 月 7 日的《教会新报》所转载。[3]就此亦有报道称：英国务农“以西国大镰芟之”，而“西镰大于中国镰刀数倍，两手持用，若握锄然”。[4]傅兰雅对西国农器进行了大致的分类别等。1877 年 5 月，他在论述西方农器时道：“古人所用者粗而笨，与今人之野人所用者略同。其工分为耕耘、播种、收获、打稻各事，耕田之耒，最为简便。农器式样甚多”。将西方农器分为农事机器，牲口运动之器和汽机运动之器三种。而“农事机器，绘图立说，俾阅者了然于心。其所陈说农事器具，凡有三等：一为人工之器，一为马力之器，一为煤火之器。上中下三等，农事均可取用”。[5]关于英国农器的真实情况，出使英国大臣郭嵩焘与刘锡鸿二人曾亲眼目睹。[6]

[1]《日本近事：兴农新政》，《中西闻见录》第 34 号，1875 年 6 月（光绪元年五月）。
[2]《英国农器新法》，《中西闻见录》第六号，1873 年 1 月（同治十一年十二月）。
[3]《格致近闻：英国农器新法》，《教会新报》，1873 年 6 月 7 日。
[4]《英国农政》，《中西闻见录》第 26 号，1874 年 10 月（同治十三年九月）。
[5]《农事略论》，《格致汇编》，1877 年 5 月，第 2 年第 4 卷。
[6] 1877 年，郭、刘二人赴英国伊波斯威兹地方，“看视兰心西麦斯公司厂内，见麦与青草等收镬之机器，以及各种耒耜能合于各国各种泥土之用，和打麦机器及切麦稭舂麦穰等事之机器”，目睹所制各种农器于田亩中试行之事，“甚觉奇异”，称：“机器可合于中国农家之用。看耕地汽机耒一耒，能耕六陇，甚为捷便。”《格致汇编》本年论各种农器的文章即与此事大有关系。(《中国钦差在英国查农器之事》，《格致汇编》1877 年 8 月，第 2 年第 7 卷。)

十九世纪七十年代，对泰西农学学理介绍较为详细的当属傅兰雅《农事略论》文。1877 年 5 月撰《农事略论》一文。文中明确指出，泰西农事，“在格致学之列”。该文开篇便道：“农家之事，首要者为令田内所生之物，合于人之日用。如生野草之田与耕种之田，所产植物其数略同。而其分别在乎植物之合用与否。所以农事之要为：“治理地图所产之物，令合于人民之用”。[1]分析了英国数十年内农政大兴的原因，其中之一为：因精究农事之化学。依此化学之理，则能知如何种泥土，合于种何种植物。若本处泥土不合种此物，则应如何加粪料培壅，使其土合于种之。强调：“农事之化学，新得有益之法，大半靠化学家里必格所考出者。其理之大略，在乎查所种地之原质，并所配粪等壅培之质。植物，无论为野生者，或为栽种者，其成体所含之原质不过十八种，即养轻淡炭硫磷绿碘溴弗钾钠钙镁铝矽铁锰。虽一种花草内，不能兼备此各原质，然有数种为不可少，即以上十八种中之首四种，故如将植物烧尽，此四种原质，俱能化气而散，再成他植物之材料，或从地内得之，或从空气得之”。而“农家须知何种土质能生何种植物，如其泥土之原质，与欲种之物不合，或缺所需之料，则必添补。或加砂灰粉炭等质，使所种之物茂盛。或壅粪等料，使所种之土肥沃。故农家能将泥土化分，以知其可种何物，则不致有误”。这也是较早对农务化学的论述。

此外，傅兰雅还提到法国农事学院的情况。称其“造于国家，让公地一大段，约八千亩，其教习之薪俸亦由国家颁发，肄业生徒分两等，上者，每年自出修金洋二百五十圆，次者一百八十圆。”且农事学院分十五课：“一为农政之总理，并管理田亩之法，二为用本钱兴产物之法，三为管理帐目之法，四为造农家合式房屋于开路及造器之法，五为植物学，六为种园之法，七为治理树林之法，八为医六畜病之法，九为习学本国兴产业相关之律法，十为测地图画之法，十一为画各种农器之图，十二为农事之格致力，十三为农事之化学，十四为地学与矿学之大略，十五为医学之大略。而以上十五事之理法，此农政书院所出之人，无不能不自作自理”。除英法二国之外，该文称：

[1]《农事略论》，《格致汇编》，1877 年 5 月，第 2 年第 4 卷。

“又有美国、比利时国与旧金山等处，最考究农学，而设农政书院，兹不详及焉”。[1]

十九世纪八十年代，传教士们继续传播泰西农政之法，并希望借此呼吁中国设立类似机构。1883 年，《万国公报》刊载德国传教士花之安的“农政辨要”一文，称：“泰西于农政之经，必先设立书院，互相考证，或审田质之肥瘠，或探耒耜之浅深，而加粪用功依附消长，斯其所以各课功程，而不少留余力者”。农政之要则在“察天时之旱潦，审地土之肥硗，以尽人事，乃得五谷熟以育人民”[2]。其后，该文收入花之安的《自西徂东》一书中，由广学会重印单行本发行。单行本发行时，花之安大声疾呼 “冀中国在上之人，在各省之中设立农政院，购各项美种器用，延请西人指示，务于农政之间勤于善法，使得丰凶无憾”。[3]1893 年，主管广学会事务的李提摩太，在参加考试的秀才中散发花之安的《自西徂东》一书，[4]从而扩大了西国农政之法设书院的宣传。

无独有偶，丁韪良也倡议“设馆以授农事”，主张农学馆的设立。在《西学考略》中亦提及：“德国农圃各术，恒为实学馆。蒙馆之别课，其设专馆以教之，亦至百五十处。均有附置莊田于古汀浦（德之一邦）。自咸丰二年始开农课而肄业者，已有一万八千人。法国农政馆有上中下三等之分，下者均置有莊田数十顷，设提调一员，教习三四人或五六人不等”。[5]

十九世纪中后期呼吁农政设馆以学之的传教士不少，然而对泰西农政格致之法介绍相对详细得当属李提摩太。1892 年 2 月 20 日李提摩太在给英国某报编辑信中，指出中国社会需要意识到农业化学的重要[6]。1893 年，在华

[1]《农事略论》,《格致汇编》，1877 年 5 月，第 2 年第 4 卷。
[2]《农政辨要》,《万国公报》1883 年第 73 期。
[3] 花之安:《自西徂东》，上海：上海书店出版社，2002 年，第 182—183 页。
[4] 李提摩太著，李宪堂，侯林莉译:《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，天津：天津人民出版社，2005 年，第 202 页。
[5]《西学考略》，《续修四库全书》（1299 子部·西学译著类），上海：上海古籍出版社，1996 年，第 723 页。
[6] The enlightenment of China, *The North - China Herald and Supreme Court & Consular*

传教士为扩大《万国公报》的影响，吸引士人对“五洲利国利民新法”的关注，举行《万国公报》征文活动。拟题数十道[1]，“请西国博学友人，分题合作”。[2]此次征文的三十个题目中，其中之一为“农学”。[3]贝德礼据此著成《农学新法》一文，该文由李提摩太和蔡尔康合力译述，刊载在 1893 年 5 月的《万国公报》中，后由广学会出单行本发行。

李提摩太就《农学新法》文做一小引，揭其纲领于首幅，着重强调新法，尤其是化肥对提高产量之利。他称：“五十年来欧洲竞讲农学新法，未明新法以前，假如每田一亩可艺粟一斛者。既明新法，便可二斛。美洲地脉本肥，既得新法竟可增至六斛”。以至“其口食，除粮食一百分增至一百二十分外，其牧养牛以供肉食者，每百分亦增五十七分之多，民安得而不富者。”成就巨大农利的新法，核心在于化学肥料：“有化学所成之物，其形如灰，可以携挈至远道，而将一切地亩，遍行浇灌。”如此则“无粪之地约可产谷十二斗，有粪之地可产三十二斗，用化学培植之地可产三十四斗”。李提摩太因而推断：中国每省之地，“若以化学浇壅，可使地加倍增产，则每县非增银一百五十万两乎。中国本有粪可以肥地，再于此一百五十万金中折半计算，不尚可增银七十五万乎。一县如此，一省若干。一省如此，十八省若干。一年如此，十年、百年若干”。[4]

《农学新法》之主旨在于“以化学导中国农夫”。该文作者是贝德礼，由于相关记载不多，此人生平难知其详。是文欲纠正中国“惟今之农，仅知守成法”的现状，介绍素来不几的“泰西之农学”，论“化学之关乎农学者”。开篇即

Gazette (1870-1941)， 26 Feb 1892: 246.

[1]《光绪十八年广学会第五次纪略》,《万国公报》第 49 册，1893 年 2 月。

[2]《广学会第六年纪略》,《万国公报》第 60 册，1894 年 1 月。

[3] 30 个题目分别是：铁路之益，邮政之益，游历各国之益，公司、轮船行于各国之益，钢厂铁厂之益，农学，机器学，化学，电学，格物学，报馆之益，公家书院之益，博物院之益，寄居他洲之益，两国违言凭局外公断弭兵之益，集股贸易之益，五洲自主商局之益，银行汇通五洲之益，官录终年清折之益，生利分利之别，万国关税均齐之益，列国养民之法，列国地方官酌征公费之法，列国征收银钱之法，列国教民之法，列国新民之法，列国安民之法，列国变通之法，列国行善之法，列国盛衰之故。(《万国公报》第 21 册，台湾：华文书局影印本，第 13416-13417 页)

[4] 李提摩太著，铸铁生译：《农学新法小引》,《万国公报》第 52 册，1893 年 5 月。

言：“西人于近百年来专讲化学，遂于农学全书而外别开门径，名曰：‘农学新法’，或又称为‘农学化学之法’”。贝德礼的“农学新法”，其核心概念为“原质”，即今天的化学元素。他认为“农学所讲之化学，其原质大都不过十四种。举凡可耕之土，所茁之花草与夫万种物类，皆此十四种原质合成”。十四种原质指：“一曰氧气，二曰轻气，三曰淡气，四曰炭，五曰矽，六曰硫，七曰磷，八曰绿气，九曰钾，十曰纳，十一曰钙，十二曰镁，十三曰铝，十四曰铁。”在此十四种原质之外，间或别有三原质，分别为“锰、碘和弗气”。原质中之养气、轻气、淡气、绿气、弗气五种，皆气类。在“原质”概念的基础上，贝德礼提出“于化学中以求农学，其大要有四”。此四法相对详细对农务化学学理给予了详细的说明。[1]总而言之，农学新法的意义在于：欲使农家者流，“洞谙何种禾稽系何种原质，即以何种原质按其分量配给而成。就大田中灌溉，而培壅之。瘠土可成沃壤，沃壤更倍增腴。”贝德礼疾呼：中国地虽大而人甚稠，农学实为最要。化学即万不可抛荒。[2]

十九世纪末，李提摩太除参与翻译此文外[3]，在上海任同文书会总干事，还有一文曰《农人新法纪略》。是文为李提摩太翻译“西国农人新法之大略”而成。文中指出，新法只要有二：先“贵择籽。种昔曾有嘎力者，数年之间所择之种有一粒，可收成一万八百四十粒，于是择麦种七八百粒，试播于地，勃然而生，至于日至成熟竟敷一人一年之用，是其效也。”次则相土脉。具体

[1] 一曰察土性，即“考土质原质，大半系捶碎之石粉，小半系积烂之花草，而石粉又分青石、沙石两种。欲知何处之土质，应先知何种之石粉。石有青沙之异，土即有质性之殊。非于化学中深造有得，断不能逐细研究。夫土中所孕之五金等类，及所茁之花草，诸物万有不齐，而其实不过数十原质，或分或合，或多或寡，互相配合而成。虽化学家考究万物，甚有多至七十余种原质者。然农学所讲之化学，其原质大都不过十四种”。二曰分原质，如“试取肥土一千斤，而分之内有矽六百四十八斤，烂草木九十七斤，铁锈六十一斤，石灰五十九斤，铝与养气五十七斤，炭与氧气四十斤，镁与养绣八斤半，磷与养气四斤半，钠与氧气四斤，钾与养气二斤，硫强水二斤，绿气二斤，另有杂耗十四斤零，此皆茁长百谷之土质大概情形也”。又如“若考草木之质，大半以十原质配成。十者维何？曰炭，曰轻气，曰养气，曰淡气，曰磷，曰钾，曰钙”。三曰浇壅之法。贝德礼举以骨、磷养和鸟粪三类之原质以概其余；四曰权壅田，意即“察生长之物系何种原质与之相宜”。

[2] 贝德礼著，李提摩太译，铸铁生述：《农学新法》，《万国公报》第 52 册，1893 年 5 月。

[3] 李提摩太曾多次提及农务化学的概念。Agricultural Chemistry, by Rev.W.P.Bentley shows that by a scientific study of agriculture the earth can be made to produce much more than without that study.(Article 1 -- No Title, Richard, Timothy. *The Chinese Recorder and Missionary Journal (1868-1912)* [Shanghai] 01 July 1894: 358.)

指的是，“如地旁有碎石若干，设法碾碎杂于土中，亦可化为沃壤”。文中还强调“粪尤田地之所不可缺”的重要。因“贫家无力买粪”，有三法可获：一是“化学所造之粪，在制造药料可以当有水之粪浇灌田地，盖药内所生之小虫臭烂可壮土脉也”；此外还有二法：“如天气寒冷，将水罐若干盛以沸汤藏置土中，使土脉和暖此一法也。再用玻璃罩围护之以御寒气，则生长必速又一法也。如用各法合而行之，则不但每亩多出十倍，即出百倍皆可预期”。[1]

总之，十九世纪中后期传教士们对泰西农政之法的引介，主要集中在被纳入学校体制的农政院说明，从化学以配壅田之料及用新式之机器上。而“置仪器以助耕；讲化学以助长，二者均恃兴农学而已”。[2]传教士们所描述的西法农政新法，迥然于中国传统农政，吸引了晚清士林的注意.

三、士林的解读

通商数十载，商政渐兴，农政渐隐。“海内之士抵掌谭洋务者，项相望。综其言论，不逾两涂：一曰练兵，以敌外陵；二曰通商，以杜内耗”。[3]朝中政情虽如此，然经由西方传教士们对泰西农术的描述，泰西农政“农之有学”[4]的现象始为晚清士林所知。

上海格致书院山长王韬编辑 1886 至 1894 年间，书院举办的历次考试中优胜者答案的汇编，成《格致书院课艺》。据课艺中的观点，我们能从中认识农学在晚清民众间传播时，士子们的反应。

1886 年在朝廷仿行西人富强之术数十年却未见成效时，格致书院出题问：“中国今日讲求富强之术，当以何者为先”。[5]获得超等第二名的士子认为“欲求富强必先格致”[6]。因西国“皆重格致之学”，且“工商兵农，莫不有学，莫不各

---

[1] 李提摩太：《农人新法纪》，陈忠倚辑：《皇朝经世文三编》，卷三十四户政十三养民上。
[2] 胡美裕：《论农学》，《万国公报》 1899 年 129 册。
[3] 梁启超：《农会报序》，《时务报》23 册，1897 年 4 月 12 日（光绪二十三年三月十一日）
[4] 《海宁绅士请创树艺会禀》，《农学报》第 26 册，1898 年 4 月。
[5] 王韬：《格致书院课艺》丙戌年（1886 年），光绪二十四年上海图书集成印书局印，第 23 页。
[6] 王韬：《格致书院课艺》丙戌年（1886 年），第 26 页。

学其所学，分之为各途，合之为同源”；并将工商兵农之学定义为“有用之学，富强之本”。[1]而中国“年不顺成，卒岁无策，固由水旱遍灾，亦由务农者之不学也”。西国讲求农艺体现在：“农夫多通文字，精于耕种。亦有秋乎，非不知机器可代人力牛马之劳，无如华农恒多惜植。机器之值又昂，且一家力田数十数百亩，近处未闻，割鸡焉用牛刀哉。况西农所以胜于华农者，虽有机器之精，一人可种华农数十人之田，一人可收华农数十人之获。亦由其能阅新报，得新法，而所以栽培至也。然则非读书不可矣。”强于中国者，一在机器，二在农人能够得新法。因为他建议：“设农艺之塾，将见农家者流，父诏子令，兄勉其弟，劝令入塾，以求所为垦土之法，粪田之用，治生之术，豢畜之方，于是农政修，水利举，物产盛，而且富有”。[2]士子答卷中描述的泰西农政内容，多从传教士的描述中所得。获此次课艺第三名的士子，建议参用西法，主张“格致兴农”，即“至求雨之法，宜以祈求悬火药于空中，以电气燃之，空气流动，雨泽即降。若濒河之地，非用风轮扇，即用吸水机，以资灌溉。若用桔槔戽水，大不及水龙盖。水龙喷水甚高，一得空中氧气，与甘霖无异、禾稻沾之，其兴勃焉”。此种所言“氧气”、“电气”等西法知识，亦来源于早期传教士的描述。

至 1887 年的课艺中，更有人将“农学”定义为备荒之本政。是年格致书院冬季课题以“古今灾荒平时如何预备，临事如何补救论”问及士子。获超等第一名的赵元益应对此文，提出：“备荒之策有八，曰树艺、曰绘图、曰农学、曰铁路、曰保商、曰治河、曰蚕桑、曰制造”。[3]其中此备荒之本政为“农学”，其要旨有二。“一于各省司道中，择精敏仁惠之大员，加以总督管农务之权；二仿泰西农学馆之法，藉化学之理，查究地脉，何土与何物相宜。借植物动物之学，俾栽种牧畜，各顺其性情。则不但原有之物，出产较前丰美，且可博采万方佳种，萃于一堂，散于通国。而农务因农学而愈盛矣”。[4]江南制造

[1] 王韬:《格致书院课艺》丙戊年（1886 年），第 27 页。
[2] 王韬:《格致书院课艺》丙戊年（1886 年），第 30 页。
[3] 王韬:《格致书院课艺》丁亥年（1887 年），第 28 页。
[4] 王韬:《格致书院课艺》丁亥年（1887 年），第 29 页。

局翻译馆的任职，为赵元益提供了接触西学的机会。他的“备荒说”，突破了传统备荒农政的范畴，为近代“农学”之议的先导，其“农学”包括立农官与设农学馆两方面的传统农政外的新内容[1]。赵元益对泰西农学馆的认知，来源于同样任职于京师同文馆的西士丁韪良所著《西学考略》一书。[2]

舆论亦将目光转向种植之法，提出“种植备荒说”。该说与传统开垦之法，截然不同。是文开篇道：“泰西有植物学一门，非徒为是花卉竹木之类，林泉园囿之观已也”。泰西植物学的本质在于“以辨菽麦之种，而兴阡陌之利焉。烛之以显微之镜，而知其脉络条理；参之于电学分合之法，而知其所秉者为何质；参之于化学体验之法，而知其所需者为何器”，据此可知“植之于何土，养之于何时，壅之以何料”。接着道出中国农器“沿用旧式，不复更变”的情况，寄望士人“旁搜泰西之新学，参观互证，勒为一书”，最后重申“若种植之法，既明某地某时遇有水旱，当补种何物，条列而缕陈之谓，非备荒之策也哉。”[3]换言之，所论者为西法农理与农器两方面。《申报》所载“备荒之法”与赵元益的“备荒说”已迥然于传统农政之备荒，二者所言均提及“借化学之理”，分析何土与何物相宜，这些都属于早期传教士所描述的泰西农政之法。

1896 年前，晚清知识界对泰西农政之法的认知，大部分来自于当时传教士的介绍。梁启超的总结便是佐证。在《读西学书法》中，梁启超言：“西人富民之道，仍以农桑畜牧为本。论者每谓西人重商而贱农，非也。彼中农家，近率改用新法，以化学粪田，以机器播获，每年所入，视旧法最少亦可增一倍。中国若能务此，岂患贫邪？惜前此洋务诸公，不以此事为重，故农政各书，悉未译出。惟《农事略论》、《农学新法》两种，合成不过万字，略言其梗概耳。”[4]他提到的《农事略论》、《农学新法》内容，出自西方传教士

---

[1] 该文后被收入《皇朝经世文统编》和《皇朝经世文续编》（葛士浚辑：《皇朝经世文续编》，1888 年，卷三十九户政十六荒政下；盛康辑：《皇朝经世文续编》，1897 年，卷四十四户政十六荒政上。）。1888 年 4 月 15 日的《申报》已“备荒新说”为名，亦刊登了此文（《备荒新说》，《申报》，1888 年 4 月 15 日，第 1 版）

[2] 王韬：《格致书院课艺》丁亥年（1887 年），第 29 页。

[3] 《种植备荒说》，《申报》，1889 年 5 月 22 日，第 1 版。

[4] 梁启超著，夏晓红辑：《〈饮冰室合集〉集外文》下，北京：北京大学出版社，2005 年，第

傅兰雅主编的《格致汇编》中，曾多次被时人引用。梁启超《西学书目表》中提到“农政类”书籍有七种，分别为李提摩太的《农学新法》（广学会本），傅兰雅的《农事略论》，康发达的《蚕务图说》（胡美欲提及），傅兰雅的《纺织机器图说》、《西国漂染棉布论》、《种蔗制糖论略》、《西国养蜂法》，后六本均为格致汇编本[1]。早期传教士介绍泰西农学的书籍被收入晚清丛书中，曾在知识阶层中广为传阅。后来农学会创办人之一的朱祖荣，在给汪康年的信函中，也提到了《农学新法》、《农事略论》两书。[2]

甲午战后，农政渐兴。西方传教士的对西法农政的描述，引发士人的讨论与思考。故而 1897 年 1 月 13 日（光绪二十二年十二月十一日），《时务报》沪上同志开设时务会课，出第一次时务会课的题目。其中一题即为“论农学”，要求“详论中国农学之宜兴，暨农学新法，各省土宜，以条举详尽为主”。[3]此次征文，第一名为张寿浯之《农学论》文。在文中，他指出所谓“明农学者”，即考究“植物所含各种原质为何类，所成何物，能养之各种土性，所供植物之质，何法能化分之。倘若该土无养此植物之质，则须用何等粪料，何法能比例之。此等事，非学不明。若只就田面循例造工，则地力必不能尽，物产必不能丰盛，如此，不得谓晓农务，纵老于农事，亦不过一帮助粗工之农工而已。”同时指出中国农务不究心肥料与农器两端的危害：其一，“所下田料，只知泥守古法，无论何等土性，何种物质，皆惟此一二种肥粪。又不知合式之比例，常有所下过多，而于田土，反有害者。”其二，“所用农器，又不甚讲究，如犁耙牛种以及各等器具，均系随便购置。贽本廉省，容易得

1165 页。

[1] 梁启超著，夏晓红辑:《〈饮冰室合集〉集外文》下，第 1133-1134 页。

[2] 弟见今之洋务诸公所津津乐道者，动曰兴学堂，立公司，设制造机器诸局，则所以嘉惠天下之士，天下之商，天下之工者，有其兆矣。独农政不修，是亦缺事。祖荣拟倡兴农学会，请从下邑始，即就各乡之义塾、村塾改课中西农书，唯惜此种西书多未译出，只有《农学新法》、《农事略论》两种。说固未备，而又多讲化学、粪田、机器、播种诸法，恐难骤语农家子也。敢情执事采访欧洲浅近农书之善本，如西国名花嘉卉，论之明白易晓者，译印多部，遍与农民，以开智慧，庶利源可复，亦富国之本也。整顿蚕务，尤为农学之第一义。（汪康年师友书札（一），上海古籍出版社，1986 年，第 222-224 页）

[3]《新设时务会课告白》，《时务报》第 17 册，光绪二十二年十二月十一日（1897 年 1 月 13 日）。

利。不知费地、费工、费时，比之曾经农学肯用赀本者，其相去不啻倍屣。”正是因为西国农家“讲学问历练等事，凡气是何物，水是何质，光有几色，土有几等，植物有几种，培植有几法，均须切实精究，故今日欧美诸国出产，比之前数十年收成加至若干倍。”[1]置仪器以助耕；讲化学以助长，均属泰西农学的内容，最早经由传教士介绍到中国。而在《时务报》馆的帮助下，才有了近代中国第一份农学期刊《农学报》和农学团体务农会的出现。[2]

四、修农政，必先兴农学

传教士描述的泰西农政之法，得到晚清朝臣的注意。官书局大臣孙家鼐编辑《续西学大成》，让当局注意到泰西农学的事实。孙家鼐提出“西学一日不振，即人才一日不出，人才一日不出，即国势一日不振”。鉴于此，他“博征中外著作，自算学以下，列为十八类”[3]。“农学”为其一。“农学类”收录文章共四篇，分别为《养民新说》（即《西国富户利民说》）、《染布西法》、《蔗糖西法》和《化学农务》。由官书局审定的《化学农务》宣扬“化学之有益于农学”。该文称：“泰西农学有新旧两法，其要旨在于肥地以茁物本，于中华成法无甚差殊。今姑舍旧法而言新法。新法中之可法者甚多，其他不必论。论化学之关系农学者，盖西人于近百年来，专讲化学，遂于农学全书而外，别开门径，名曰化学农务”。[4] 此主张实为《农学新法》一文中的重要观点。

1896 年 2 月 1 日（光绪二十一年十二月十八日），张之洞明确提出“拟就江宁省城创设储才学堂一区，分立交涉、农政、工艺、商务四大纲”。其中，农政之学分子目四：曰种植、曰水利、曰畜牧、曰农器，打算聘请法、德两国农政之教习。[5]武昌农务学堂的设立成为舆论关注的焦点。被国人奉为革新

[1] 张寿浯：《农学报》，1897 年第 4 期。
[2] 李尹蒂：《务农会与〈时务报〉馆》，《江苏社会科学》，2014 年第 3 期。
[3] 这十八类分别为算学，测绘学，天学，地学，史学，政学，兵学，农学，文学，格致学，化学，矿学，　重学，汽学（水学），电学，光学，声学，工程学。
[4] 孙家鼐：《续西学大成》，光绪二十三年上海飞鸿阁书林坊。
[5] 赵德馨主编：《张之洞全集》第 3 册，武汉：武汉出版社，2008 年，第 320-321 页。

楷模的日本人，将此事视为“中国政府拟留意农务”的举动，称：“中国农业素未讲求，政府中近颇留意于此。拟聘美国伯利儿来中国，振兴农学。日前既发电音于伯利尔，伯利尔已应允中国之聘，将航海而至”。[1]和张之洞有类似想法的还有工部尚书孙家鼐，他上“议复陈遵筹京师建立学堂情形折”中，呼吁“学问宜分科”，拟分立十科。其中一科为农学科，种植、水利附焉。[2]庞鸿书则进一步提出将农学等需要实验的学科剔除出大学堂，以待将来成立各种专门学校。他的理由是：“农学皆当验诸实事，不容托之空言，且各省异宜，当于省会设立学堂”。对于庞鸿书的说法，孙家鼐不以为然。他反驳到：“农学化学相表里，算学中之天文，凡方舆绘图、海道驾驶皆以天文之纬度为凭，需用尤巨，更不得谓为无关政治。凡此数端，均大学堂应设之专门，无可议减”。[3]

伴随甲午战争失利刺激带来的农务富国重要性的重新重视，振兴农务洋洋盈耳。尽管维新派参与的戊戌变法被镇压，但朝野对农学重要性的认识有增无减，开始共识到于农务设教以导其术，所谓“欲修农政，必先兴农学”[4]，设农工科，建农学堂建议遂被提出。对于农务兼采中西之法的讨论，并非止于纸上之空文。除选派学生出洋入农业学堂留学外，晚清社会农务成学的设想，从坐而论道的言说走向了具体实施行动。在张之洞、袁世凯等地方督抚大员的倡导下，湖北农务学堂与直隶农务学堂开始纳农业于专业学堂之中。“种植之学，在于实业教育导以先路”[5]的舆论氛围中，“农业之兴，非学不可”成为时人共识。[6]

需要说明的是：近代中国对传教士描述的泰西农政之法，最初是以比附的方式被认同和接受的。“泰西之新法，乃窃我古圣之绪余，暗合三王之古法”

[1]《中国拟留意农业》，《时务报》第 39 册，1897 年 9 月 17 日。
[2] 中国史学会编：《戊戌变法》第 2 册，第 427 页。
[3] 国家档案局明清档案馆编：《戊戌变法档案史料》，北京：中华书局，1958 年，第 285 页。
[4] 赵德馨主编：《张之洞全集》第 4 册，第 29 页。
[5]《东督徐奉抚唐奏奉省设立森林学堂暨种树公所折》，《申报》，1908 年 8 月 17 日，第 18 版。
[6]《论说：论宜设立农务半日学堂》，《商务报》（北京），1905 年第 39 期。

[1]的理念存在于国人心中。农学旨趣在农业化学，“凡一切农业之问题，其最后科学的关键，莫不握在农业化学制范围中”[2]。但对于农务化学不易掌握，即使到了民国时期，“倡言振兴农业者众矣，其能了解农业化学之重要者，仍属了了”。[3]究其原因，是因为误解错认，比附《周礼》所致。西人所言“肥料，就是《周礼》所说的分别牛羊麋和鹿等粪的性质，使和土壤种子性质，样样的相宜以外。像那播种、养桑一切法子，没有一宗不和《周礼》相合的”。[4]更有人明确提出：“地宜何谷，播种必察其土脉；气分养淡，植物必顺其生机，此粪田之法有与《周官》草人土化焚骨渍种之法相似者。”对于泰西农器，则认为“欧洲人少工贵，易牛耕而用机轮耕锄收割之具，多用汽机肥田之物，或用硫强水，此则成本太巨，获不偿费，不可行于中国也”。[5]

虽然晚清知识界，朝廷重臣对传教士描述的泰西农法理解并不透彻，但较之传统农政，“农非学无以辨菽麦，别肥硗，尽地力”[6]的认识，标志着向科学务农靠近。更重要的是，农学使自古以来士与农分途的传统被打破，具有变革传统观念的意义。“中国士农分途相沿已久，习诗书者沦于空虚，事畎亩者安于愚闇，空虚则无实业可执，愚闇则无进步可图”，农学“探各国富强之源，浚中土本有之利，化士人空虚之弊，辟农民愚闇之蒙，合士农于一途，融体用于一贯”。[7]“四民之业，亦有学之”的观念逐渐被时人接受，士与农分途的成见被破除。振兴农务以逐农利的初衷，引发农之有学为人所知，农学以阐明物理。思想观念改变，知识的变化引起政策和制度的更新，新式专业农业学堂的创办，农学终从传统的农政中脱胎而出。近代农学的形成，离不开

[1] 赵树贵，曾丽雅编：《陈炽集》，北京：中华书局，1997 年，第 152 页。
[2] 冯子章：《农业化学之重要及述日本东京帝大农业化学科之内容》，《农声》，1928 年第 113 期。
[3] 冯子章：《农业化学之重要及述日本东京帝大农业化学科之内容》，《农声》，1928 年第 113 期。
[4] 铭九：《中国以农立国易图富强论》，《北直农话报》，1905 年第 4 期。
[5]《总理各国事务衙门奏遵议出洋学生肄业实学章程折》，陈学恂，田正平编：《中国近代教育史资料汇编•留学教育》，第 8-9 页。
[6] 赵树贵，曾丽雅编：《陈炽集》，第 29 页。
[7]《山东巡抚吴奏设立高等农业学堂折》，朱有瓛主编：《中国近代学制史料》第二辑下册，第 184 页。

早期传教士的描述与引介。传教士的介绍是传统农政到近代农学这一历史转折的起点。

扎根：抗战初期福建协和大学农学院的建设与发展

崔军伟

摘要：抗战初期，福建协和大学农学院师生把自己的命运和祖国的命运紧密联系，在艰苦的条件下取得了丰硕的办学成果。农学院不仅扩大了教学规模，为社会培养了大批农业专门人才，而且注重社会实践，与地方发展建设密切联系，改变了战前国内高等教育脱离民众、高高在上的形象。福建协和大学农学院师生为抗战初期福建高等教育的延续和发展做出了积极贡献。

关键词：抗战、协和大学、基督教教育

教会大学是中国近代高等教育史上不可忽视的重要组成部分，特别是"他们在医学、农林、法学、商学、社会学、新闻学和图书馆等学科领域，都具有不可置疑的优势"[1]。近些年来，教会大学历史研究的重要意义已经得到了学界的广泛认同，关于 20 世纪在华建立的 16 所教会大学的优秀研究成果也不断涌现[2]。但总的看来，16 所教会大学的研究成果分布并不均衡。从地理位置上讲，对位于中心城市的教会大学如北京的燕京大学、辅仁大学，南京的金陵大学、金陵女子大学，上海的沪江大学、圣约翰大学的研究较为集中；从研究角度上讲，虽然对各教会大学的创立过程、教育体制、学科发展及其对中国近代高等教育的贡献等开展多角度的研究逐渐增多，但还有很多历史细节没有关照到，如对于福建协和大学农学院在抗战时期的建设发展等问题，

[1] 章开沅、林蔚主编《教会大学与中西文化交流》，武汉：湖北教育出版社，1991 年，第 2 页。
[2] 参见马敏《近年来大陆中国教会大学史研究综述》，《世界宗教研究》，1996 年第 4 期。

关注的较少。本文根据当日福建协和大学农学院创办的《协大农报》等历史资料，试对抗战背景下协大农学院扎根闽北山区邵武县，克服战时诸多困难，不断发展壮大的历史加以初步探讨。

一、福建协和大学农学系的创立与抗战前期北迁邵武

1916 年福建协和大学由美国公理会、美以美会、归正会和英国圣公会联合创立。福建协和大学原建于福州市郊魁岐村，背倚福州市著名景区鼓山，面瞰闽江，全校占地一千余亩，校舍约三十座[1]。校内遍植林木，苍翠蓊郁。学校基础设施先进。校内使用自来水，筑蓄水池于鼓山南谷中，专设水管长达三华里。另有抽水机及两座水泥贮水池，以备抗旱时抽取闽江之水。校内设制气厂，所制煤气以管道通达理学院化学实验室与园艺加工室，代替酒精充作燃料。学校所需电力由福州电厂供给，学校不仅基础设施健全，各系教学设备资料也相当先进。如校图书馆藏有各类图书杂志十三万五千余册，化学系拥有金属仪器计千余件，各式温度计二百余支，各式天秤二百余架，白金仪器亦有十余件。生物系有显微镜九十余架，动植物玻片标本三千余片，动物浸制标本九百余瓶，剥制标本五千余件。福建协和大学在抗战前已经建设成为一所办学条件齐全的大学。

农学系创立于 1936 年秋，创立农学系的原因主要源于两个方面：其一是福建省地理位置介于北纬 23°33′-28°20′、东经 115°50′-120°40′之间，靠近北回归线。气候属于暖热湿润的亚热带海洋性季风气候，雨量充沛，光照充足，年平均气温 17-21℃，平均降雨量 1400-2000 毫米，气候条件优越，适宜作物生长。农副产品生产丰富，“茶木、笋菰及荔枝、龙眼等果品，无一不占重要地位”[2]。开设农学系可以为福建农副产品种植培养更多的农业专门人才。其二是福建省虽然农副产品种类丰富，但是历来粮食生产不足。福建省九成陆地面积为丘陵地带，被称为“八山一水一分田”。地少人多，历来粮

[1] 福建协和大学编：《抗战期中之福建协和大学》，1946 年，第 2 页。
[2] 朱雄：《本校农学系沿革》，载《协大农报》1936 年第 1 卷第 1 期。

食供需矛盾较为突出，急需培养大量粮食种植科技人才。综合两方面因素，为满足社会发展对农业人才的需求，农学系“应时而起为必然之趋势”[1]。

农学系创办之初，由林礼铨担任系主任，主持系务。林礼铨，福建南平人，中学毕业后保送美国留学，专攻农业温室技术，毕业后回国在南平主持推广农业温室技术，其研究成果上世纪30年代不仅在福建省甚至在全国都居于领先水平。除系主任林礼铨外，农学系的专职教师还有克立鹄、谢循贯、林青、林传光和朱雄。五位专职教师都是学有所成的生物学和农学专家[2]。其工作分配情况如下：农艺课程由林礼铨担任、昆虫学课程由克立鹄担任、畜牧学课程由林青担任、植物学课程由谢循贯担任、园艺学课程由朱雄及林传光担任。农学系创设当年的十月，福建省建设厅就与农学系合作设立了园艺试验场，致力于农艺、畜牧及园艺加工研究。“农艺则注重水稻改良，畜牧则注重繁殖优良之鸡、羊，植物则注重水藻之研究。”[3]农学系创设之初，师资较少，学生数量也不多，第一届学生仅有十余人。

1938年5月，厦门沦陷日寇之手。为免受日寇蹂躏，福建协和大学被迫北迁福建邵武，农学系等院系随迁。邵武地处闽北，境内地形复杂，山峦叠嶂，连绵不断，日寇暂时难以侵犯。按照计划，“全体员生分为两批北上，择定邵武东门汉美中学及北门乐德中学医院等旧址为临时校舍”[4]。图书资料和教学仪器设备，择重要急需者，分批溯闽江内迁。但受运输条件和经费所限，直到1939年，内迁邵武的图书资料和仪器设备还不及全部的二分之一，其余办学所需，只能重新购置。

二、农学系的机构扩充与教学工作的开展

[1] 朱雄:《本校农学系沿革》，载《协大农报》1936年第1卷第1期。
[2] 克立鹄（Claude R.Kellogg），美国人。原是福建协和大学生物系教授，美国丹佛大学毕业，专攻昆虫学；谢循贯，浙江永嘉县人。1916年中学毕业后去日本留学，专攻植物生理学。回国后先后任广西大学、中山大学、福建协和大学教授；林青，早期履历不详，新中国建立后曾任山东省农学院教授。林传光，福建省闽侯县人。1933年毕业于金陵大学，专攻植物病理家、植物真菌和病毒学。朱雄，早期履历不详，新中国建立后曾任上海园艺学会第一届理事长。
[3] 朱雄:《本校农学系沿革》，载《协大农报》1936年第1卷第1期，第3页。
[4] 福建协和大学编:《抗战期中之福建协和大学》，1946年，第3页。

邵武办学条件虽然简陋，但丝毫没有影响协和大学师生的教学热情。经过师生的共同努力，农学系的教学工作不仅顺利展开，农学系还扩充成为农学院。

扩充的原因有二：一是与福州大城市相比，邵武是以农业经济为主的县城。较在福州办学之时，“学农之学子骤增，农科学生人数为全校之冠”。二是“农科之设备为全省最高学府中所仅有者”，“为应社会之需求……将原有之农科扩充为农学院”[1]。依照教育部要求，1939 年春季，协和大学将农学系分为农艺和园艺两系，合并原有的农业经济系，正式成立福建协和大学农学院。

农学院下设农艺学系、园艺学系、农业经济学系、附属高级农业职业学校、农林试验场、协大农报编辑委员会 6 个部门。其中，附属高级农业职业学校是应社会之需培育农业干部设立。农林试验场为供学校师生实习试验研究之用设立，占地数百亩，内设农艺、园艺、森林、畜牧、植物病虫害研究室和推广部 6 个部门。

农学院各系课程均按照教育部颁布的大学农学院课程标准编制。除农学院“共同必修课”外，各系有各系之必修课程及选修课程。教学按照学分制管理，四年共需修满 134 学分方准毕业。“共同必修课”除政治课、国文课、英文课外，还有地质学、农学概论、农场实习、经济学及农业经济、普通动植物学、普通化学等课程，总计 44 学分。各系之必修课程及选修课程表列如下：

农艺学系：

必修课程	普通作物、稻作学、土壤学、特用作物（蔗作、茶作、棉作等）、遗传学、作物育种学、农具学、肥料学、作物设计实习、生物统计学、

[1] 福建协和大学农学院编：《协和大学农学院概况》，载《协大农报》1940 年第 2 卷第 2 期，第 154 页。

	田间技术、植物生理学、植物病理学、普通昆虫学、经济昆虫学、农业气象学、农场管理。除上述 17 门课程之外，还要完成毕业论文[1]，总计 52 学分。
选修课程	桑蚕学、农田水利学、垦殖学、植物切片学、细胞学、植物分类学、真菌学、农业合作、有机化学、生物化学、普通物理学、普通园艺学、普通畜牧学、普通家禽学、普通森林学、造林学各论、高等数学。上述 17 门课程可任选 10 门，但必须选择第二外语一门课程，总计 38 学分。

园艺学系：

必修课程	果树园艺学、蔬菜园艺学、花卉园艺学、造园学、园艺利用、农场管理、土壤学、肥料学、遗传学、普通昆虫学、经济昆虫学、农业气象学。除上述 12 门课程之外，还要完成毕业论文[2]，总计 54 学分。
选修课程	观赏树木、苗圃学、果品学、果实处理、柑桔栽培、草果栽培、促成栽培、园艺选种、园艺品制造、农产品分析、园艺设计实习、植物切片学、植物解剖学、植物分类学、普通森林学、造林学各论、测量学、投影图画、普通畜牧学、普通家禽学、农村合作、有机化学、生物统计学。再于农艺其它课程中任选 8 学分，总计 36 学分。

农业经济学系：

必修课程	农村合作、会计学、农业统计学、农村社会学、土地经济学、农产贸易、农产物价、农业金融学、农场管理、农业政策、农业推广、中国农业经济问题、普通作物学、土壤学、肥料学、园艺学、畜牧学、普通

[1] 协和大学农学院编：《协和大学农学院概况》，载《协大农报》1940 年第 2 卷第 2 期，第 157 页。
[2] 协和大学农学院编：《协和大学农学院概况》，载《协大农报》1940 年第 2 卷第 2 期，第 160 页。

	森林学（上三科中任选二科）。除上述 17 门课程之外，还要完成毕业论文[1]，总计 61 学分。
选修课程	农业教育、民法概要、中国农业社会史、簿记学、农业经济地理、农业仓库、粮食问题、财政学、货币与银行、经济史、统制经济、地方自治、土地问题、垦殖学、农村建设、植物病理学、农业气象学。除上述 17 门课程外，还需在农艺、园艺、畜牧、森林等课程中任选 10 学分，加上第二外语一门课程，总计 29 学分。

三、农学院开展的农业生产和社会服务工作

搬迁工作基本完成之后，农学院师生以更加饱满的热情投身于农业生产和社会服务工作当中，并取得了丰硕的成果。

迁邵以来，因环境更适合农业研究，农学院划分出农艺、园艺、森林、畜牧五个工作组，大力开展农业生产。其中，农艺组由林成耀主持，主要开展了以下工作[2]：（一）在邵武南门外辟地 30 亩作为稻作试验场，选取水稻单穗八千余株为育种基本材料，繁殖优种，推广于农民。（二）开展小麦和棉花的种植试验。因邵武冬季作物多以小麦为主，种小麦的农民常常因为播种失时，至水稻栽秧期小麦尚未成熟，妨碍稻作，影响冬耕发展。农艺组于 1938 年 10 月 27 日起开始小麦播种期试验，每隔五日播种一次，考察各期播种发生麦苗之田间生长情形及收获期产量，以期探得邵武小麦播种之最佳时期。又闽北种植棉花者较少，农艺组征集棉花品种开展种植试验，观察邵武是否适合种植棉花以及种植何种棉花为宜。（三）完成土壤分析工作。农艺组与化学系开展合作，采集土壤样本做化学分析，测定土壤酸度。

[1] 协和大学农学院编:《协和大学农学院概况》，载《协大农报》1940 年第 2 卷第 2 期，第 160 页。
[2] 协和大学农学系编:《本校农科最近消息》，载《协大农报》1939 年第 1 卷第 1 期，第 130 页。

园艺组由朱雄、黄汉炎主持，主要开展以下工作[1]：（一）由福州运来大蟠桃、水蜜桃等桃苗，定植在东门外试验场内。朱雄率学生选取优良南丰蜜橘分别嫁接于春季栽种之柚、月月桥、枳榖、Citrange 诸种砧木上，观察接穗对于砧木之反应。（二）进行抵抗青枯病番茄等蔬菜优良品种种植试验。（三）开展蔬菜罐头生产试验。邵武盛产春笋，价值低廉，园艺组着手研究各级抽气、消毒时间和盐水浓度对于装罐后春笋品质之影响，为蔬菜罐头产业化生产做准备。

森林组由杨赐福主持，主要开展以下工作[2]：（一）扩充苗圃。原苗圃系临时性质，范围狭小，全部面积不及二亩。现在增开第二、第三两苗圃以供育苗及试验研究之用，全部面积增至十余亩。（二）开展育木苗工作。1939 年，森林组培养的林苗种类有桉树、重阳木、厚朴、洋槐、中国槐、枳柏、油茶、乌柏、马尾松等四十余种。种类之多，堪称福建省内各苗圃之冠。育成苗木数量以最低限度估计，亦可达二十余万株。（三）开展造林工作。造林工作于 1938 年 12 月选定东门外樵溪北岸之高家山及麻风厂一带教会土地作为造林基地。依各地之地势、土质情形区划为十段，1939 年二月中旬开始植栽树苗。合计共植马尾松 77726 株、三年桐 2230 株，总占地面积一百五十余亩。

畜牧组工作由林青主持，主要开展以下两项工作[3]：（一）畜种普查。畜牧组对邵武及闽北畜牧情况进行了全面普查，将普查结果作为研究改良闽北畜种的科学依据。（二）优良畜种改良与繁殖研究。开展养羊和养兔工作，以为改良品种之用；选择优良鸡种繁殖推广；豢养猪种并进行杂交推广；改良耕牛及乳用牛之品种。

[1] 协和大学农学系编：《本校农科最近消息》，载《协大农报》1939 年第 1 卷第 1 期，第 131、132 页。
[2] 协和大学农学系编：《本校农科最近消息》，载《协大农报》1939 年第 1 卷第 1 期，第 132 页。
[3] 协和大学农学系编：《农学系最近工作概要》，载《协大农报》1939 年第 1 卷第 1 期，第 64 页。

在开展农业生产的同时，农学院还积极开展农村服务工作：（一）是与邵武县政府合办农业技术人员训练所，为闽北农业发展培养专门人才[1]。1939年4月，邵武县政府与协大农学院合办的农业技术人员训练所第一期训练班经过四个月的学习顺利结课，毕业的50名学员由县政府分派各处负责开展农业指导工作。（二）开展故县农村工作区工作[2]。农业经济系及农学系同学组建的农村改进同志会选定邵武县城东之故县村作为农村工作区开展农村工作。工作区下设生产、教育、卫生、娱乐四个工作组。生产组负责农业生产讲习会所，讲授农业生产常识；设立示范农田，推广示范作物品种；交换农产、畜产品种；奖励植树造林。教育组负责设立故县民众图书馆一所，作为普及平民教育的中心机构；设立妇女学校一所，负责教授农村妇女家庭卫生、家庭管理等科学生活常识；设立儿童班，组织村级儿童少年团。卫生组负责设立巡回医药箱，免费施诊及开展各种预防注射；清洁村容环境卫生并举行每周卫生检查；印发赠送各种卫生宣传品。娱乐组以培养农民业余生活兴趣为目的，负责设立民众娱乐所和民众运动场；举行各种生产、教育、卫生比赛。（三）创建邵武气象测候所[3]。农业生产离不开气象观测。1938年秋，农学系创建了邵武气象测候所。测候所创建之初，测量设备较为简陋。至1939年初，测候所设备购置已经十分完备。测候所撰写的气候报告不仅登载于《协大周刊》，而且每月汇送福建省测候总所一份，以备各方参考。

抗战前期，由于日寇侵扰，中国高等教育事业发展受到重大打击，福建全省多市县沦陷，教学设施毁坏严重。艰苦的条件、日寇的暴行并没有使协和大学师生沉沦下去，反而激发起师生强烈的爱国情怀。抗战初期，协和大学农学院虽然从条件优越的省会城市搬迁至条件简陋的闽北邵武山区，但师生同甘共苦，在艰苦的条件下更加努力并取得了丰硕的成果。农学院不仅扩

[1] 协和大学农学系编：《本校农科最近消息》，载《协大农报》1939年第1卷第1期，第131、132页。
[2] 协和大学农学系编：《本校农科最近消息》，载《协大农报》1939年第1卷第1期，第133、134页。
[3] 协和大学农学系编：《本校农科最近消息》，载《协大农报》1939年第1卷第1期，第129页。

大了教学规模，为社会培养了更多的农业专门人才，还注重社会实践，促进了福建北部山区经济文化的发展。此外，农学院改变了战前国内高等教育脱离民众、高高在上的形象，将办学与促进地方经济社会发展相结合，真正发挥了高等教育培养人才、科学研究、社会服务和文化传承的功能。抗战前期福建协和大学农学院的发展经验值得我们借鉴和学习。

从齐鲁大学的历史看教会大学在中国的盛衰

王征

摘要：在中华大地出现的早期教会大学中，齐鲁大学是由传教士创办的第一所教会大学。齐鲁大学植根于中国大地，以筹备立案为开端，展开了种种变革。齐鲁大学的转变与中国社会变迁基本同步且息息相关，期间也有许多困难。转变后的齐鲁大学更为关注教学和科研，经费的多元化也使学校财政充沛，学术水平得到了有力的提高。对于山东地区而言，不仅促进了山东地区教育的进步，也对当时的山东大学堂起到了很好的示范作用。学校在八十八年间培养了众多专业人才，他们在医学、教育、物理等领域为山东地区乃至全国的发展做出了杰出的贡献。1952 年，包括齐鲁大学在内的所有教会大学被撤销，所有师生、校舍、设备等被拆散分至其他国立大学，自此包括齐鲁大学在内的教会大学完全融入到中国的教育体系中。

关键词：教会大学 齐鲁大学 院系调整 中国化

齐鲁大学是中国十四所教会大学之一，是我国最早的教会大学，也是最早的高等教育机构，对山东乃至全国的高等教育都有重要影响。自 1864 年学校成立到 1931 年正式立案，从抗战中艰难南迁再至建国后被撤销，齐鲁大学历经八十八载。齐鲁大学的历史渊源，最早可追溯到 1864 年。“本校之创设，实发初于山东登州之文会馆。中华民国纪元前四十七年，美国长老狄考文博士创立该馆。授学子以理化天算等科”[1]。它比中国第一个官办高等教育机构京师大学堂成立要早 34 年。1931 年，齐鲁大学在国民政府立案，成

[1] 山东省档案馆编：《私立齐鲁大学档案:J109—01—0001.教育部立案：私立大学一览》。.

为被中国政府承认的私立大学，1937 年中日开战后，南迁成都。日本投降后，于 1946 年在济南复校。中华人民共和国成立后，成为第一个被政府接管的教会大学。1952 年根据华东高校调整方案，学校各系被调整拆分，齐鲁大学被撤销。自此，齐鲁大学完成了它在历史舞台上的活剧，尘封于历史的记忆中。

一、齐鲁大学作为教会大学在中国的缘起与发展

由西方传教士的创办的教会大学，在学校早期，大多具有浓厚的宗教色彩。在收回教育权的和立案的双重压力下，学校被迫开始了中国化的转变，即便当时坚持独立自主的圣约翰大学，也不得不在 1937 年向中国政府注册。纵观教会大学的中国化转变，我们不难发现其转变方向并非是学校当局任意制定的，而是深受中国社会变迁的影响，齐鲁大学也不例外。

清末民初，齐鲁大学初创办之初，与政府联系并没有直接的关系。一方面是学校的经费人士皆与政府无关，而且当时的政府最不愿与西洋人有交涉；另一方面在学校负责人所在的英美各国，私立大学并不需要和政府有任何文书来往。因此初期的齐鲁大学不受中国政府管辖。1915 年中国爆发了新文化运动，“德先生”和“赛先生”被引入中国，这是一场空前的思想的大解放运动。中国民众的民族情绪被唤醒，民主和科学的思想开始深入人心，人们开始关注国家的命运。轰轰烈烈的非基督教运动和收回教育权运动由此爆发。迫于民众的呼吁，北洋政府开始要求教会大学立案，但是并没有强制性。齐鲁大学于 1925 年才开始讨论向中国政府注册的事宜，但初期的决策多数无关痛痒。

1928 年，北伐军入鲁，山东河南等地到处扒庙拉神。1929 年，占领济南的日本军队撤退，中国人收回济南，收回教育权运动也终于在齐鲁大学掀起风潮，学校学生举行数次罢课示威活动，向学校提出十一条条件，表示不达到收回教育权的目的，誓不罢休。随后学校中国籍工人进行罢工，抗议中西籍教员的差别待遇。这时的齐鲁大学为维持学校发展，才开始认真筹备学

校立案之事，以平息学校风潮。

齐鲁大学的中国化可以说是被迫开始的，但是之后的转变则多是积极响应的。当时的中华全国基督教教育联合会也开始转变教育的目标，致力于培养社会需要的男女青年。于是在三十年代的乡村建设和乡村教育运动的大背景下，齐鲁大学也积极投身于乡村建设中。此后，学校专业的发展和课程的设置都主动根据中国社会实际需要进行了调整。

1937 年，中日战争全面爆发，齐鲁大学遵从国民政府的指示和政策，迁至大后方。学校为适应国家需要，理学院设制药系，理医两学院合办寄生虫研究所。抗战大后方西南各省疙疾娼狂，威胁人民的生存健康。齐鲁大学与四川省府卫生处合作，共同合作研究四川人体肠寄生虫之防除，在中外杂志发表成果五十余篇。各地纷纷向齐鲁大学聘请寄生虫学师资和人才，如中央卫生实验室、云南抗拒研究会、陆军军医学校等。这一时期，可以说是当时的时局促进了齐鲁大学的转变和发展。

当时学校还有部分师生留守在济南，由于学校归属于英美加三国，所以日本不敢侵犯，学校成为一个小型“租界”。留守师生开办了补习班，为失学青年教授历史与国学等，间接灌输爱国思想和情操。学校还积极把收听到的关于沦陷区以外或后方的消息传播给济南市民。这也使的学校不少师生在校园外陆续失踪或公然被捕，但是也没有妨碍学校继续开展爱国活动[1]。

新中国成立后的齐鲁大学，主动向当时的新政府请示工作方向，鼓励学生学习新思想，致力于成为人民的大学。抗美援朝时期，学校当局支持当时的学生游行示威活动，切断了与美国的联系。至 1952 年，齐鲁大学积极配合新政府，在高等教育调整政策下，融入到高等教育体制内。

纵观齐鲁大学中国化的转变历程，经历了北洋政府、国民政府和新中国

[1] 齐鲁大学校友会编:《.齐鲁大学八十八年》.北京：中国出版集团现代教育出版社，2010 年版，第 73 页。

政府的领导。中国社会的每一次坎柯和进步，都牵引着齐鲁大学做出改变，这也正是教会大学中国化的普遍历程。

二、教会大学齐鲁大学的中国化过程

齐鲁大学是一所宗教性十分浓厚的教会大学，虽然迫于社会和政府的压力，早在 1925 年就筹备向中国政府立案，但是一开始的转变并不是十分顺利的。后期齐鲁大学的主要转变方向基本是可行且有利的，但是也应该看到还是有很多问题是不容忽视的。

根据国民政府立案的要求，校长必须是中国人，为了完成立案，齐鲁大学选取时任文理学院院长的李天禄为校长，但是在校长之外，设立校务长，由西人担任，并管理校内一切财政管理权、进退教职员权利，名义是协助校长，但是权限赵越校长。此举遭到了学校学生的强烈反对，学校最终不得己撤掉校务长。但是西籍领导并不肯轻易放权，于是权宜办法就是设立副校长，副校长的职务是与最高领导机构信件交涉，内容多涉及齐鲁大学的财务和人事，所以学校大权还是在副校长即西籍教员手中。这也是当时教会大学应对立案的普遍举措。

到抗日战争时期，在后方的广大师生配合政府指示，支持抗战。但是留守济南的部分西籍教员，意图在济南复课，遭到在成都的刘世传校长的严厉驳斥。刘校长原本在东北大学任职，东北论陷后，不堪忍受日军统治，离乡投身齐大。刘校长认为在敌伪占领区复校，就等

于向日军投降，接受日方的统治，这种行为严重践踏了中国的民族自尊。但是济南的西籍教员不顾反对，于 1941 年在济南开课。幸而日本偷袭珍珠港后，美日关系恶化，在济的医学院被迫停止上课。医学院的私自开课之举也未被教育部查知，否则后果堪忧。1930 年，学校将神学院独立出去，并改名为“齐鲁神学院”，在神学院的周围筑起一道花墙，以示独立。但是神学院与齐鲁大学还是有着密切的联系。

三、齐鲁大学为山东乃至全国的官办高等教育提供了典范，推动了中国教育的现代化

齐鲁大学创办于 1864 年，被视为是全国最早的大学。故而，毕业于哈佛大学、曾任齐鲁大学校长刘世传骄傲地说："正如我的另一个母校，哈佛大学是美国最老的大学一样，我们齐大是中国最老的大学，绝对没有任何一个中国大学能在这一点上赶上齐大！"

而近代山东的国立高等教育则是自 1901 年开始的。是年，在山东巡抚袁世凯奏请下，山东建立了山东大学堂，这是山东地区第一个国立高等教育机构。而此时的文会馆已由一所初等学校发展到了大学教育，与刚刚起步的山东大学堂相比，差距甚远。因此，山东大学堂势必在各方面积极向齐鲁大学进行参考学习。山东大学堂创办之初，袁世凯就聘请当时文会馆的总监督赫士为总教习，负责择聘教习、核定功课等教育事务，这使山东大学堂必然会带有一些文会馆的影子。当赫士执掌山东大学堂教务后，即以文会馆课程为蓝本，制定了备、正、专各斋课程表，其中备、正两斋同文会馆备、正两斋及广文学堂选、正两班课程极为相似。在山东高等教育初创时期，由于山东甚至国内尚无其他可以效法的国立大学堂，文会馆就起了很好的示范作用。

进入民国后，由于种种原因山东大学堂一度停办。1926 年，学校得以重办，学校根据齐鲁大学的管理模式，设置了评议会、教务会议、教授会等管理机构。1928 年山东大学堂更名为山东大学。"行政组织之简单，用人之经济，颇似教会设立之大学。"[1]因为当时齐鲁大学的管理经历了中国化转向后，已进入平稳发展时期，学校的各种管理制度和领导体制日趋完善，这对山东刚刚起步尚显稚嫩的国立高等教育的管理制度产生了重要影响。山东大学设文、理、教育三院，三十年代初学校为参与乡村建设撤教育学院，开设乡村教育等课，并在济南设农学院。但早在二十年代末，齐鲁大学受就将齐鲁大

[1] 杜光埙.:《忆国立山东大学》，载于.习仕军主编:《山东文史集粹.教育卷》，济南：山东人民出版社，1993 年版，第 55 页。

学的文理学院已经重组，文学院改名为文化教育学院，理学院更名为实用理学院。在课程设置上开设了乡村教育原理、乡村社会学、山东地理、基础农业等课程。到三十年代初，齐鲁大学的乡村教育和乡村服务已颇具成效。这对后起的山东大学起到重要的引领作用。此外，齐鲁大学所开设的一些新兴科目也不断为其他教会学校或国人自办新式学校所采纳，这些都促进了山东高等教育教育的现代化。

1931 年 12 月 17 日齐鲁大学申请立案，经教育部派员视察，准予立案。立案之前的齐鲁大学在各方面已经达到欧美一流大学的水平，所以在立案受阻时，齐大师生才将原因归结到当时的山东省教育厅厅长何思源身上。一方面是因为何思源的反基督教立场，另一方面则是，当时的山东仅有山东大学堂一个公立高等教育机构，而且在各方面还很不成熟，所以很多人认为，何思源阻晓齐鲁大学立案之举，多半是想把齐鲁大学或者收归国有改为公立，或与当时在青岛的山东大学堂合并。但是这也从侧面反映出在当时的山东，齐鲁大学确实是高等教育的典范。

1952 年，高等教育院系调整政策下，齐鲁大学各专业分散到各个学校中去。文学院中的天算系并入南京大学，天文台也搬到紫金山，经济系与山东会计专科学校合并重新组建为山东财经学院（今山东财经大学），文学院其他专业划归到山东大学；理学院中的生物、物理、化学三系并入山东师范学院（今山东师范大学），药学系并入南京药学院（今中国药科大学）；农业专科并入山东农学院今山东农业大学）；医学院划归山东医学院（后为山东医科大学，2000 年并入山东大学）。从各专业的走向上可以看到，齐鲁大学的各专业分别划分到专业相近的院校当中。而如今，这些专业也大多成为该校的优势重点专业。虽然这是院校多年的发展，但是也不能忽略当年的齐鲁大学的奠基作用。

四、提高了中国高等教育的学术科研水平，扩大了新型大学的影响

齐鲁大学在办学早期，为达到宣传基督教义的目的，开设了大量的宗教

课程。二十世纪二十年代后民族主义浪潮的冲击，使得学校一度陷入困境。学校领导权动荡频繁，学生抨击学校专政封闭，经常举行罢课和游行示威活动，同时受一战的影响，西方差会对学校提供的经费也有所减少。这些使学校的正常经营都受到严重影响，更不用提学术科研水平的提高。

齐鲁大学面对当时动荡的时局和日渐兴起民族主义浪潮，不得不对学校进行大刀阔斧的改革。1929 年，为了满足中国政府的立案要求，齐大决定将圩子内的神学院独立出去，并易名为齐鲁神学院。这样，神学院形式上就脱离齐鲁大学。

三十年代中期，齐鲁大学开设了一批新兴学科，如国文系添设甲骨文研究，外文系新开了莎士比亚戏剧，物理系开设处于国际前沿的原子论、波动力学及放射能论等学科。与此同时，许多西方新兴的思想和理论也被引入教学。如教育系增添了比较教育、杜威教育学说等课程，社会经济系添设了社会生态学、文化人类学、优生学、投资论等社会经济学科。这些学科，通过理论和实践相结合的课程安排，不仅使学生开阔学术视野，放眼世界，了解最新课题，而且还加速了中国教育的现代化。同时，针对当时中国的实际问题，学校在开展乡村建设的同时也增设了相关的课程，例如教育学中就添设社会教育和乡村教育等相关课程。学校里的学生积极参与学校开办的乡村服务社，不仅丰富了自己的知识，还提高了自己的实践和应用能力。

齐鲁大学在参与乡村建设时，还与其他教会大学展开广泛合作，联系最多的就是金陵大学，双方在经济股方面的合作甚为密切。在抗战期间，齐鲁大学成立寄生虫研究所，生物系温福立博士也与燕京大学化学系的斯坦利威尔逊教授密切合作，在进行人体寄生虫的研究时终于发现了农民得寄生虫病的病因，为解决当时寄生虫病传染提供了最有力的解决方案。齐鲁大学与其他教会大学的交流合作，不仅有利于促进了乡村建设的开展，同时也提高了学校学术科学水平。

立案对齐鲁大学中国化的影响深远，立案后，包括教会大学在内的私立

学校都得到了中国政府和人民更多的资助。特别是在抗战期间，受当时世界大战的影响，学校国外差会募捐的经费大幅度减少，中国政府的捐助使其在极为困难的后方得以维持生存。抗战胜利后，教育部和校友又纷纷出资帮助其复校。如学校的国学研究所就是在哈佛燕京学社的资助下成立的，成立后学校得以聘请老舍、顾颜刚、钱穆、吕思勉等众多在中国文学、艺术、历史、哲学以及宗教史等方面颇有学术造诣的学者来校任教，提高了齐鲁大学的国学研究水平，在当时学术界占有一席之地。医学院在洛克菲勒基金会的捐助下，添设教学设备和医学教授，不仅成为当时国内最好的医学院，其附属的医院也是仅次于北平协和医院。当时的学界有南齐北燕"之说。"华北第一学府"就是齐鲁大学最盛时的概况。

五、培养了大批专业人才，为国家的发展做出了杰出的贡献

齐鲁大学作为历史最悠久的教会大学，在办学之初就提出学校的培养目标以"教员、工程师、测量员、机械师和领袖人物为主"。后来学校转变教学目标，课程也更加适合中国需要，培养了大批专业人才。加之学校向来学风检朴，故而毕业生遍及国内外，均属卓然自立，大多淡泊于名利，崇法务实，报非以役人乃役于人之精神，服务社会国家。

齐鲁大学文理学院的学生毕业后从事教育者为最多。齐鲁大学为山东省及青岛市一切教会中学及若干非教会学校培养了所需师资。自 1900 年至 1951 年，约 50 年间，山东省及青岛市所有教会中学，其教员，除少数维新举人与英美籍传教士外，全是齐鲁大学及其前身的毕业生。齐鲁大学的毕业生不仅在山东旳教会大学任职，也有不少人接受河南、山西、陕西、河北、东北各省及江苏与安徽两省之长江以北地区教会中学的邀请[1]。齐鲁大学的学生大多数来自乡镇和农村，他们大多质朴勤检、性情慈直、执教认真。再加上齐大一直强调基督教的奉献和服务社会的精神，所以与其他教会大学和国

[1] 齐鲁大学校友会编:《.齐鲁大学八十八年》北京：中国出版集团现代教育出版社，2010 年版，第 82 页.

立大学不同，其文理学院毕业生甚少去大都市工作，多数到“穷乡僻壤”的地方，尽自己之力，教书育人。

齐鲁大学医学院长期以来是本校的优势学科，其实力可以与北京协和医院相抗衡，为近现代山东医学的发展培养了大批人才。齐鲁大学为山东及国内很多其他地方的教会医院供给大量医生、药剂师与护士。除了北平、上海、天津等大都市，别处的教会医院其医师也多是齐鲁大学医学院毕业者。检朴虽然一直是齐鲁大学的校风，但是医学院学生所需的费用比较高，因此许多医学院学生是由各省教会资助完成学业，山东籍的学生几乎全是教会资助者，学生毕业后也大多回到原籍的教会医院中服务。在山东的很多县城中也有很多非基督教会所创办的医院，其医生也大多来自齐鲁大学，因为在当时只有齐鲁大学的学生自愿到县城医疗机构服务。此外，齐鲁大学积极投身乡村建设和中国农村社会服务，因此也培养了许多著名的社会活动家。国学研究所的建立，也为社会培养了许多国学人才。总体来讲，齐鲁大学毕业生分布广泛，对山东地区乃至全国的发展做出了重要贡献。

齐鲁大学的宗旨是教育、培养青年，使他们能并且愿意为广大社会民众服务。但是并不意味着齐大的毕业生全都隐于乡村，碌碌一生。齐大也不乏杰出优秀的校友。在此列举一二。

杨懋春（1904—1988)，中国社会学家。生于山东胶县台头村。1927 年教会中学毕业后被保送入齐鲁大学文学院就读，获文学学士学位，后获得燕京大学硕士。抗日战争爆发后，留学美国，先后获得康奈尔大学乡村社会学硕士、博士学位。抗日胜利后，难掩爱国之情，毅然放弃国外先进条件回国，曾任农村部督察、东北行辕经济委员会副处长等职，兼任齐鲁大学社会学教授、系主任、文学院院长等职。1949 年赴美讲学，曾任康奈尔大学、斯坦福大学、华盛顿大学客座教授。1973 年协助东吴大学成立社会学系并担任该系第一任系主任。他对中国乡村社会学的研究成果显著，在农业推广教育方面做出了突出的贡献。他还是列入

世界名人堂的两位国人之一。著有《领袖论》、《农业推广方法》、《农业技术改变对乡村社会之影响》、《乡村社会学与农业发展》等。其中《一个中国的农村》被翻译成多国文字，至今仍是攻读文化人类学学生的必读参考书。

束星北（1907—1983），江苏省扬州市人，我国著名的理论物理学家，被称为中国雷达之父”。早期从事量子力学和相对论的研究，建国后转向气象科学研究，曾任中国海洋物理学会副理事长、名誉理事长，为我国海洋物理研究做出了杰出贡献。束星北先生于 1925 年济南齐鲁大学求学。1930 年 1 月获英国爱丁堡大学硕士学位，随后到剑桥大学读研究生。1931 年 5 月再获麻省理工学院理学硕士学位。抗日战争爆发后，束先生立即回国投身祖国建设。先后受聘于浙江大学、暨南大学、交通大学、齐鲁大学和之江大学。1952 年，因院系调整，担任山东大学物理系教授。1983 年 10 月 30 日，束星北先生病逝于青岛，家人遵其意愿无偿捐献遗体。束先生毕生致力于我国教育事业与科学研究，培养了大批优秀的物理人才。

尤家骇（1900—1969），山东即墨人。皮肤性病学专家、麻风病学专家。是我国麻风病防治专业的开创者和奠基人，皮肤性病学专业最重要奠基人之一。1926 年毕业于齐鲁大学医学院，获加拿大多伦多医学博士学位，曾任齐鲁大学医学院、山东医学院教授。1932-1933 年在奥地利维也纳大学皮肤病院留学。1947 年赴美国纽约哥伦比亚大学中心医院进修。1956 年担任副博士研究生导师。1952 年在我国首次发现“黄色酿母霉菌病”。在国家级和国外学术刊物发表论文 30 余篇，出版《麻风病学概论》《新麻风病学简编》《黄色酿母霉菌病》等专著和教材 8 部。为山东地区基本消灭黑热病、丝虫病、拒疾、麻风病做出了巨大贡献[1]。

[1] 山东地方史志编纂委员会编:《山东省志（人物志)》，济南：.山东人民出版社，2003 年版，第 48 页。
[1] 齐鲁大学校友会编:《齐鲁大学八十八年》北京：中国出版集团现代教育出版社，2010 年版，第 371 页。

以上几位只是齐鲁大学毕业生中的少数代表。还有很多学界专家，例如：历史学家：严耕望、张维华、胡厚宣等老先生，医学界有刘国杰、赵常林、孙洪泉等人，实在是不胜枚举，在此不再一一详尽。他们踏实地工作态度，无私地奉献精神，刻苦地钻，为国家社会做出了突出贡献。在 2005 年第三次校友会上，苗永明会长曾说，我们所站的这块土地，当年曾哺育过我们，我们从她身上汲取了营养和智慧，不但学到了知识，增长了才干，而且学会了做人和做事…海纳百川，齐鲁大学这条源远流长的大河终于融汇到山东大学这个大海中。我们将把对齐鲁大学的感情倾注到建设山东大学上面来[1]。

六、结语

齐鲁大学与中国其他教会大学一样，在创办之初，宗教性浓厚，被视为西方世俗文化和基督教文化的代言人。但是自上世纪二十年代开始，它逐步走向中国化的转变历程，在其后的发展中，逐步贴合中国实际，融入中国高等教育体系。纵观其发展历程，我们要看到其主观目的与客观效果之间的差别。齐鲁大学的创立者之一狄考文曾把传教和培养传教士作为创办文会馆的唯一目的，甚至不开设英语课程，以避开当时中国人的趋利心理。在多年的中国化转变过程中，齐鲁大学实现了教学目标和课程设置方面的顺利转变，既提高了学校的声望和学术水平，又为学校争取到更多的经费来源。中国籍教师的不断增加也使学校课程更加符合中国社会需要。学校不仅促进了山东地区教育的发展，而且为当时的官办教育提供了典范。而在当时动荡的社会时局中，中国人逐步掌握了学校的管理领导权，这在很大方面更有力的推动学校中国化的转变。转型之后的齐鲁大学淡化了宗教的色彩，为山东地区乃至全国培养众多急需的教师、医生、护士等人才。齐鲁大学的转变与中国社会的变迁基本同步，由最初的被迫调整到后来的主动适应，也反映了教会大学的转变历程。齐鲁大学的转变历程既反映了当时中国教会大学的发展趋势，也体现了当时西方基督教文化对中国民族主义思潮的回应与自我反省，是西

方文化与中国近代社会相结合的结果。研究齐鲁大学的中国化，即可让我们客观认识那段历史，也可为我们如何借鉴、吸收、转化、利用外来文化提供许多有益的启示。

对 20 世纪 50 年代初期教会大学“谢幕”原因的历史考察与反思——以燕京大学为例

张建梅

摘要：教会大学在中国近现代高等教育史上曾做出不可磨灭的贡献，但 20 世纪 50 年代初期教会大学却在中国集体谢幕。燕京大学作为其中最具影响力的教会大学之一，其“谢幕”原因、过程等在一定程度上是教会大学退出历史舞台的缩影。本文以燕京大学为研究载体，对教会大学在 20 世纪 50 年代初期的“谢幕”做出历史考察。新中国成立之后，燕京大学主动或被动地做出相应的调整，仍难以逃脱被裁撤的命运。究其原因，燕京大学的性质是造成其“谢幕”的决定性因素，燕京大学的人才培养模式也难以满足新中国对专业技术人才的批量要求，此外新中国高等教育体制的自身发展要求及燕京大学在经费来源、生源等方面面临的困境也是其最终命运的重要影响因素。燕京大学等教会大学的“谢幕”对于中国高等教育界而言无疑是一笔巨大的损失，高等教育的办学自主性、教学质量、对外交流等受到较大影响，对于教会大学自身而言更是面临被裁撤的结局。当代中国高等教育应从 20 世纪 50 年代燕京大学的“谢幕”中做出深刻反思，认真探寻高等教育发展的内在规律，竭力为高等教育的发展创造多元宽松、自由的环境，推动中国高等教育实现“质”的飞越。

关键词：教会大学 谢幕 燕京大学

教会大学是推动中国近现代高等教育发展的重要力量，为中国的人才培养、学科建设、对外交流等均做出了突出贡献，此外，中国教会大学也深深

融入到中国的政治、文化、外交等各项事业的发展中，成为近现代中国历史上不容忽视的重要有机体。但是由于教会大学长时间内充当西方对中国进行文化侵略的载体，显然不能被新中国所真正信任，在 20 世纪 50 年代初期教会大学在中国集体谢幕，化身历史名词，徒留有识之士声声叹息。章开沅对教会大学在中国的“谢幕”不无遗憾，“中国教会大学在 20 世纪前 50 年代曾经努力耕耘，硕果累累。与非洲的教会学校相比较，它处于更高的教育层次。与印度的教会大学相比，它量虽少而质更优。与日本的教会大学相比较，它对公立大学具有更多的竞争力，因为它在好些学科领域早已占有优势。但是，中国教会大学的命运却是全世界最坏的。因为，在中国大陆，教会大学已经永远绝迹了。”[1]燕京大学作为在华教会大学中的佼佼者，其最终走向是教会大学命运的缩影，笔者选取燕京大学在 20 世纪 50 年代的谢幕为个案，对其谢幕的原因及影响展开探讨，希冀可以对教会大学在 20 世纪 50 年代的集体命运形成更深的理解。有部分学者认为燕京大学等教会大学在 20 世纪 50 年代初期走向了“消亡”，但笔者不敢苟同，且不用说辅仁大学等教会大学在台湾复校。周良书在《大学校史研究中的若干问题》中指出“逝去”的大学并不意味着其历史的消逝，“它们的流风遗韵，当然不能只是残留在时人的记忆和后人的感念之中。容纳它们的师生、校舍或土地的另一校，同时也应该容纳它们的历史”[2]。因此，笔者选用“谢幕”一词来表示燕京大学等教会大学在中国的最终命运。

新中国成立前后，中共对教会大学的发展持一种较为宽容的态度，燕京大学更是得到了中共的优待，周恩来当时有个很著名的观点——盗泉之水，可以养田，“认为只要美国不干涉燕京的事情，我们还是可以接受美国托事部的钱来办我们的教育”[3]。1950 年朝鲜战争的爆发使得中美关系急剧恶化，燕京大学等教会大学逐渐成为中共及中国人民的攻击对象，燕京大学被视作美

[1] 章开沅：《中国教会大学的历史命运——以贝德士文献（Bates' Papers）为实证》，《上海社会科学院学术季刊》，1996 年 01 期，第 191 页。
[2] 周良书：《大学校史研究中的若干问题》，《当代中国史研究》，2006 年第 13 卷第 4 期。
[3] 陈远：《燕京大学 1919-1952》，浙江：浙江人民出版社 2013 年版，第 207 页，该观点是燕京大学夏自强在接受陈远访谈时所提。

帝国主义对中国进行文化侵略的堡垒，中共在 1951 年 2 月 12 日正式接管燕京大学为公立学校。但燕京大学作为一所教会大学始终难以得到中共的真正信任，与新中国各项事业的矛盾逐渐凸显，在新中国的发展所受限制日渐增多，最终在 1952 年的院系调整中结束自身历史使命。燕京大学是怎样在新中国谢幕的？其谢幕的原因是什么？如何评价燕京大学等教会大学在 20 世纪 50 年代的最终命运？这些问题是笔者在该文中着意解决的问题，以求教与史界同仁。

一、20 世纪 50 年代初期燕京大学“谢幕”原因分析

新中国成立初期燕京大学成为中共在高等教育领域的重点改革对象，燕京大学等教会大学的西方色彩、宗教色彩和资产阶级色彩与新中国的教育方针相悖，中共在对其展开了一系列的接管、改造工作之后仍不能对其完全信任，最终决定在 1952 年的院系调整中将燕京大学撤销。燕京大学在新中国成立初期退出历史舞台既有出于对新中国发展大局的考虑，也有燕京大学的主观原因，准确认识 20 世纪 50 年代初期燕京大学在中国的谢幕原因是我们正确反思当代高等教育发展之路的必要前提。

首先，燕京大学作为一所教会大学是其在 20 世纪 50 年代初期走下中国历史舞台的根本原因。燕京大学作为一所西方教会建立与支持的大学，始终难以被中共所真正信任，燕京大学在新中国的处境甚至存亡都与中共所处的国际环境及外交策略密切相关。中美关系的亲疏程度是影响燕京大学在新中国能否继续存在的重要因素，中美关系的恶化也成为燕京大学等接受美国津贴的教会大学在新中国举步维艰不容忽视的原因。中共在新中国成立初期坚持“一边倒”的外交政策，全面学习苏联的高等教育模式。由于意识形态等方面的冲突，中共与美国关系欠佳，新中国成立初期中共出于稳固政权及对高等教育缺乏管理经验等原因对燕京大学等教会大学的发展相对较为宽容，朝鲜战争的爆发使得中美关系急剧恶化，中共开始着手从美国手中收回教育主权，被称作“美帝文化侵略堡垒”的燕京大学自然成为中共的重点改造对象。

毛泽东曾在 1951 年 3 月表示“很明显的如果美国继续帮助要完的国民党，在这里的美国人就要倒霉了”[1]。在持续高涨的反美浪潮中，燕京大学等教会大学也被认作与美国关系较为亲近而受到攻击，其学术自由、宗教自由等受到破坏，甚至正常的教学活动都得不到保障。尽管燕京大学认真配合中共对其展开的改造工作，积极推动课程改革、高校知识分子思想改造、院系调整等各项工作的进行，但其教会大学的性质使其难以得到中共的真正信任，燕京大学在 1952 年院系调整中仓促谢幕便不难理解。

其次，燕京大学的教学方式与人才培养模式与新中国工业化发展的需求相矛盾，这使得燕京大学在 1952 年的院系调整中不得不面对被撤销的命运。杰西·格雷科里·卢茨认为“在使教育为国家服务这方面，新政权想要做到的比过去任何一个政权都有过之而无不及”[2]。1950 年 6 月马叙伦在第一次全国高等教育会议上谈到中国的高等教育要与国家的政治、经济、文化、国防建设等密切结合，“首先要为经济建设服务，因为经济建设乃是整个国家建设之本”[3]。新中国成立之后恢复和发展经济成为中共的工作重心，各项事业都要服从于经济建设的大局，高等教育必须承担起为经济建设及其他各项事业发展提供技术支持及输送专业人才的重要使命。钱俊瑞在《高等教育改革的关键》中指出“新中国的高等教育担负着为国家培养大批能够全心全意为人民服务的高级建设人才的巨大任务。在今后五六年内全国高等学校必须为祖国培养出工业、农业、交通运输、医药等方面的高级建设干部十五万至二十万人”[4]。新中国所接管的高等教育体系存在诸多弊病，其中对于经济建设大局极为不利的是对科学技术的忽视及攻读理、工科学生数量过少，1932 年国际联盟在其所做的报告中指出，在攻读完整学位课程的学生中超过 59%的学生学习法

---

[1] 《一个外国人在燕京大学活动情况的日记内容》(1948 年 12 月-1951 年 4 月)，北京大学档案馆，YJ49021。
[2] [美]杰西·格·卢茨著，曾钜生译:《中国教会大学史（1850-1950 年)》，浙江：浙江教育出版社 1987 年版，第 431 页。
[3] 《马叙伦部长在第一次全国高等教育会议上的开幕词》(1950 年 6 月 1 日)，何东昌主编:《中华人民共和国重要教育文献（1949-1975)》，海口：海南出版社 1998 年版，第 26 页。
[4] 钱俊瑞:《高等教育改革的关键》,《人民教育》，1951 年第 12 期，第 6 页。

律、政治或文科，6%的学生选择教育为其专业，学习理科的学生不足 10%，学习工科的有 11.5%，此外还有 3%的学生学习农科[1]。为使高等教育更好地实现为经济建设等各项事业服务的目标，中共引进更利于培养专业人才的苏联高等教育模式，该模式旨在培养更多毕业后可以直接投入新中国建设的专业人才，减少文科学生的培养比例。中共开始积极引进苏联高等教育的相关经验，《人民教育》上开始刊登介绍苏联高等教育教学工作、科学研究工作等的文章，派遣专家、学生等赴苏联进修学习，组织相关人员负责编译苏联的教材及教学计划。在此形势下，学生选择学习理、工科的学生逐渐增多，"攻读技术和工程学科的学生从 40 年代末期学生总数的约 20%，上升到 1952 年的 35%。到 1953 年，主修理、工、医、农专业的学生已达到当时在校大学生总数 21.2 万人的 63%"[2]。燕京大学等教会大学深受美国通识教育模式的影响，通识教育是高等教育的重要组成部分，与专业教育相对，注重于培养学生的基本知识、技能及态度等，对于学生的全面、健康发展意义重大。但通识教育显然不适合新中国对经济发展的迫切要求，在燕京大学等"奢侈讲究的学校培养出来的知识分子对群众的需求漠不关心"[3]，此外燕京大学在长时期内将英语作为其教学语言，也使得其培养的人才难以更好地服务于新中国的建设。对燕京大学进行改造与调整，使其尽快为国家经济建设大局服务成为中共在高等教育事业中的重要任务。燕京大学为适应新中国经济发展的需求积极展开了一系列调整工作，如燕京大学在没有美国托事部的资金支持下设置了工学院，以响应新中国对发展经济的号召，但燕京大学并未因此扭转自身在 1952 年的院系调整中被撤销的命运。

再次，新中国高等教育体制自身的发展需求是中共撤销燕京大学等教会

[1] 《中国教育的重组》，第 151 页，转引自费正清、罗德里克·麦克法夸尔主编，王建朗等译：《剑桥中华人民共和国史》（1949-1965），上海：上海人民出版社 1990 年版，第 203 页。
[2] 曾昭抡：《新中国的高等教育》，《人民中国》1953 年第 12 期，第 8 页，转引自费正清、罗德里克·麦克法夸尔主编，王建朗等译：《剑桥中华人民共和国史》（1949-1965），上海：上海人民出版社 1990 年版，第 211 页。
[3] 《中国教育的重组》，第 21 页，转引自费正清、罗德里克·麦克法夸尔主编，王建朗等译：《剑桥中华人民共和国史》（1949-1965），上海：上海人民出版社 1990 年版，第 202 页。

大学的重要原因。教会大学是在西方教会支持下成立的高等教育机构，一方面在学科建设、人才培养、国际交流等方面推动了中国高等教育的发展，另一方面也不可避免地成为西方国家对中国进行文化侵略的工具，对中国的教育主权造成了一定程度的侵犯。燕京大学作为中国教会大学中一面鲜明的旗帜，对其逐步展开的接管、改造对于收回教育主权，办中国人自己的高等教育具有重要的引导作用。增强燕京大学等教会大学的本土性，使其能够更有利于新中国各项事业的发展成为新中国高等教育体制自身的发展目标。中共在燕京大学内有条不紊地开展的课程改革、知识分子思想改造、院系调整等是逐渐加强对燕京大学管控的重要措施，也是燕京大学本土性逐渐增强的过程。1951 年 2 月燕京大学被中共正式接管并于 1952 年的院系调整中被撤销是彻底肃清美国对中国高等教育影响的重要一环，从此新中国的高等教育体制逐渐摆脱西方国家的直接干涉，开始逐渐摸索自身发展之径。

此外，20 世纪 50 年代初期燕京大学在中国谢幕也有其自身主观原因，如燕京大学财政来源、生源、师资等方面都发生了较大的变化。燕京大学的经费来源在多变的政治环境下不可避免地受到影响，美国托事部的资金支持一直以来都是燕京大学最主要的经济来源，新中国成立后尽管燕京大学在课程设置、宗教自由等方面与美国托事部的要求越来越远，但美国托事部并未终止其对燕京的资金支持。1950 年 12 月中美断交后其主要经济来源被切断，燕京大学不得不积极寻求中共的支援。燕京大学的生源也产生一系列的变化，学生数量减少，北平解放后一部分学生转到国立大学或其他私立学校就读，学生的阶级成分也发生了变化，第一次全国国等教育会议上提出了高等教育应向工农开门，并在他们入校后给予各种帮助及照顾。燕京大学因经费、生源等而陷入困境之中，中共适时地予以接管、改造有利于帮助燕京大学暂时渡过难关，但最终被裁撤的命运难以避免。

燕京大学在接受一系列的调整与改造之后，最后仍难逃消亡的命运，这并非中共有意针对燕京大学，而是教会大学在 20 世纪 50 年代初期最终命运

的一个缩影。中共在新中国成立初期对于燕京大学的态度变化反映了其对于高等教育走向的定位，中共认为必须适时地将改变高等教育发展相对分散的状况，力求实现对其进行集中管理。燕京大学的性质决定了其难以顺利在新中国立足，即使做出许多“让步”也无济于事，燕京大学等教会大学在遭到全面否定的基础上退出历史舞台。

二、对 20 世纪 50 年代初期燕京大学谢幕的评价

燕京大学作为教会大学的缩影，在 1952 年全国范围内的院系调整中被合并到公立大学中，从此退出历史舞台。芳威廉谈到教会大学的最终命运时指出，“结局是悲剧性的，但故事本身并非悲剧……。中国教会大学这个名字，将被视为大西洋两岸基督徒对太平洋东岸伟大人民的辉煌贡献而永远铭记。”[1]燕京大学等教会大学的集体谢幕对于中国高等教育的发展而言是巨大的损失，是对教会大学这一办学模式的根本否定，对教会大学自身更是带来了深重的伤害。

20 世纪 50 年代初期，中共对燕京大学进行了一系列的改造与接管工作，燕京大学在此过程中主动或被动地做出了相应的调整，收到了一定成效。首先，逐步肃清美国对中国进行文化侵略的影响，新中国成立初期中共在燕京大学内开展的各种运动、正式接管、裁撤等都可视作中国在政治上与美国对立的一种回应。其次，对燕京大学的调整、接管、裁撤等是中共争取教育主权，发展新中国高等教育体制的重要一环，为全面以俄为师肃清了道路，燕京大学在 1952 年的院系调整中被撤销对于全国范围内教学资源的重新配置做出了一定的贡献，也有助于新中国各项事业所急需专业人才的培养。有学者认为以燕京大学为首的教会大学在 20 世纪 50 年代初期集体谢幕，“从积极方面讲结束了我国高等学校性质不同的局面，戒除了高等教育性质不一、管

[1] 章开沅:《中国教会大学的历史命运——以贝德士文献（Bates' papers）为实证》，章开沅主编:《文化传播与教会大学》，武汉：湖北教育出版社 1996 年版，第 24 页。

理不一的弊端，使各院校专业设置上的混乱状况得到改善”[1]。

但燕京大学在 20 世纪 50 年代的命运变化为中国各项事业特别是高等教育事业的发展带来更多的是消极影响。胡建华在《现代中国大学制度的原点：50 年代初期的大学改革》中指出我们在对历史上发生过的大学高等教育改革进行评价时，“不仅要看改革是否使高等教育与社会发展达到新的相互适应，而且还要考察改革是否有利于高等教育的自身发展”[2]。从长远来说，高等教育的发展必须遵循自身的发展规律，但由于认识的局限性及特殊时代背景的影响，尽管高等教育改革使其与社会发展能够实现新的相互适应，但从长远看来却不利于高等教育的自身发展。新中国成立初期，高等教育的发展方向受到外交政策、政治环境的影响，其自身发展规律被忽视，高等教育改革出现一定的失误，燕京大学在 20 世纪 50 年代初期的命运走向在很大程度上可以视作中国近现代高等教育发展的曲折。燕京大学等教会大学在 20 世纪 50 年代初期无一幸免集体走下历史舞台的弊端主要表现在以下几点：

首先，燕京大学等教会大学被裁撤标志着中共对教会大学这一办学模式的全面否定。教会大学是新中国高等教育的重要组成部分，其办学宗旨、学科建设、人才培养模式等都是新中国高等教育的重要推动力量。为进一步适应新中国各项事业的发展，教会大学在课程设置、宗教活动、教师思想改造等方面都做出了一定的让步，但仍旧难以摆脱其被中共视为西方对中国进行文化侵略的重要载体。为彻底肃清西方国家的影响，使高等教育更好地服务于新中国的建设大局，中共在 1952 年的院系调整中决定将所有教会大学扫地出门。这种“一刀切”的做法无疑是鲁莽、草率的，教会大学被合并到其他大学之中，原有优势学科与师资力量得到一定的破坏，大部分中西交流的渠道也不得已而中断，拉开了与世界一流大学的差距。外国教会津贴这种办学模式在中国不复存在，1952 年院系调整后中国高等教育体制在短时间内完成

[1] 王红岩：《20 世纪 50 年代中国高等学校院系调整的历史考察》，北京：高等教育出版社 2004 年版，第 239-240 页。
[2] 胡建华：《现代中国大学制度的原点：50 年代初期的大学改革》，南京：南京师范大学出版社 2001 年版，第 289 页。

了由公立、外国教会津贴、私立到单一的政府体制的转变[1]，无疑加重了国家的财政负担。为更好地服务于国家发展大局，在一定范围内对新中国的高等教育资源进行重新配置、组合是恰当的，但不加区分地对教会大学予以全面否定则有失考虑。“全国一盘棋”固然有利于加强管理，但不符合高等教育自身的发展规律。燕京大学作为最出色的教会大学之一，即使在国立大学中也堪称凤毛麟角，中共出于多方面的考虑使其在 1952 年仓促谢幕，其他教会大学无一幸免。

其次，对于燕京大学等教会大学而言，被迫“谢幕”自然是其最不愿意看到的事实，给教会大学师生带来了极大的伤害。教会大学在 20 世纪 50 年代初期无一例外地被裁撤，燕京大学等校名被撤销，教会大学这一主体不复存在，“建筑和设备仍然留存，教师可能在新的学校任职，但教会大学从此消逝”[2]。教会大学的“谢幕”在情感上对教会大学师生带来了巨大伤害，他们在对母校的依依不舍中开始新的生活。燕京大学等学校的教师在其最终去向上还出现了种种不公平现象，原有的学科力量并未得到较高程度的利用。时至今日，燕京大学等教会大学的影响力已大不如从前，即使偶尔被提及也很快又被遗忘。“雄哉壮哉燕京大学，轮奂美且崇；人文荟萃中外交孚，声誉满寰中。良师益友如琢如磨，情志每相同；踊跃奋进探求真理，自由生活丰。”[3]岁月匆匆，转眼间燕京大学已在中国谢幕已近 65 年，燕京人则只能在无限感慨中追思教诲他们的母校，其他教会大学的师生亦是如此，空留一声声叹息。

教会大学作为一种重要的高等教育载体在 20 世纪 50 年代初期集体谢幕总体而言弊大于利的，中共对高等教育所做的调整过多地重视其政治目的而忽视了其自身发展规律，从长远看来必将对高等教育的发展带来隐患。中共在 20 世纪 50 年代初期对燕京大学等教会大学的撤销是鲁莽、轻率的，是对

[1] 王红岩：《20 世纪 50 年代中国高等学校院系调整的历史考察》，北京：高等教育出版社 2004 年版，第 241 页。
[2] 章开沅：《中国教会大学的历史命运——以贝德士文献（Bates' papers）为实证》，章开沅主编：《文化传播与教会大学》，武汉：湖北教育出版社 1996 年版，第 24 页。
[3] 节选自燕京大学校歌。

中国高等教育长远发展所做出的非理性决策。

三、对当代高等教育发展的反思

尽管燕京大学等教会大学已经被裁撤 60 余年，但对当今高等教育的发展仍具有重要的参考价值，需要我们做出深刻的反思。高等教育不仅为个人提供了提升自身素养、实现梦想的机会，也为社会源源不断地输送所需的各样人才，对于社会的现代化发展具有不容忽视的作用。詹姆斯·杜德斯达认为“现代社会最能被预见到的特质就是它的不可预见性。我们不再相信明天会和今天差不多。大学必须要寻求保留它核心价值中最珍贵的部分，同时还要开拓新的道路来热切回应这个飞速发展的世界所带来的种种机遇。”[1]当今中国已步入知识社会，高等教育的发展面临来自各方面的挑战与威胁。2005 年温家宝在看望钱学森时，钱学森发出了影响较为深远的“钱学森之问”——为什么我们的大学总是培养不出杰出人才？当代中国的高等教育还有很长的一段路要走，“大学办成什么样子，是一个时代、一个民族主动选择的结果。有外部条件的限制，但主观上的努力同样很重要”[2]，我们应从新中国成立初期燕京大学的境遇中汲取教训，总结经验，助力当今高等教育的发展。

首先，当代中国高等教育要想实现长足发展必须始终遵循高等教育自身的发展规律，不能为了政治、经济等事业的发展而使高等教育的发展偏离正常轨道。新中国成立初期中共对燕京大学展开的接管与改造工作有很大一部分忽视了高等教育自身的发展规律，特别是将燕京大学等教会大学集体扫地出门更是当代中国高等教育发展的一大损失。“对于大大学，国家社会要持不干涉的态度”[3]，必须集中人力物力使大学“能够包罗万象，负起时代使命”[1]。

---

[1] [美]詹姆斯·杜德斯达著，刘彤等译：《21 世纪的大学》，北京：北京大学出版社 2005 年版，第 3 页。

[2] 陈平原：《我们需要什么样的大学》，《大学何为》，北京：北京大学出版社 2016 年版，第 15 页。

[3] 冯友兰：《大学与学术独立》，《三松堂全集》（第五卷），郑州：河南人民出版社 2001 年版，第 459 页。冯友兰提出了“大大学”的概念，他认为真正的大学应担负国家的智囊团及教书育人的使命，一些大学不能担负起这一使命，冯友兰将能真正担负起这一使命的大学成为大大学。

国家、社会要给予高校充分的自由和空间，在相关教育政策及方针的制定上要进行审慎思考，征求多方意见。要特别注意处理好高等教育与政治之间的平衡，不能使高等教育的发展受政治形势的过多干涉。

其次，要注重大学精神、大学传统的培养，"大学以精神为最上。有精神，则自成气象，自有人才"[2]。"因真理得自由以服务"作为燕京大学的校训对燕京人带来了深远的影响，激励燕京人不断将追求自由与真理作为人生信条。此外，"燕大一家"的传统也使燕京人记忆尤深，奚瑞森认为"燕京精神教人做诗，而不是教人做人，是教人舒展真、善的心灵，而不是教人如何去迁就社会习俗"，尽管燕京大学作为一个实体过去了，"燕京大学"校名也没有了，但"教人做诗的燕京精神永远不会过去，永远不会没有"[3]。大学精神的凝练有助于教职员生人格、性情的熏陶与培养，对大学的长远发展也会产生重要的推动作用。凝练为大多数人所主动认可、积极践行的大学精神、大学传统是增强高等教育发展软实力与凝聚力的重要途径。纵观当今高等教育发展现状，大学精神的凝练和准确表达无疑做的并不到位，亟需我们重视起对高等学府校园精神的提炼与宣传，提升大学内在凝聚力。

再次，对民办高校、中外合作办学等要加大扶持力度，丰富多元办学模式。20 世纪 50 年代初期，私立大学、教会大学等办学模式被废除，中共的高等教育办学体制自此变为公立大学一家独大，既增加了国家的财政压力，又对高等教育的长远发展极为不利。多样的办学模式有利于高等教育实现更好的发展，逐渐探索更有利于自身发展的办学模式。20 世纪 90 年代私立高等学校复兴，国家对于民办高校逐渐加强扶持力度，1993 年 8 月国家教委颁布《民办高等学校设置暂行规定》，声明民办高等学校是中国高等教育事业的组成部分。民办高校有利于充分调动民间的财力、人力等各种资源，是对

---

[1] 冯友兰：《大学与学术独立》，《三松堂全集》（第五卷），郑州：河南人民出版社 2001 年版，第 458 页。
[2] 陈平原：《我们需要什么样的大学》，《大学何为》，北京：北京大学出版社 2016 年版，第 31 页。
[3] 奚瑞森：《燕京精神必将永存》，《雄哉！壮哉！燕京大学 1945-1951 级校友纪念刊》，1994 年，第 133 页。

中国高等教育体制的有益补充。此外，较高水平的中外合作办学机构、项目等近年来逐渐增多，并取得了良好的示范作用，昆山杜克大学的成立便是中外合作办学的最佳示范。昆山杜克大学在国际交流、课程设置、经费支持、师资力量等方面都充分发挥其中外合作办学的优势，是对中国办学模式的有益补充。当今高等教育的发展需要多样办学模式的共同参与，发挥各自优势，推动高等教育实现更好的发展。

此外，要充分学习、借鉴燕京大学等教会大学在教学、管理、校园文化建设等方面的成功经验，推动当代高等教育的长远发展。当代中国大学自身存在很多问题，或许可以从燕京大学等在 20 世纪 50 年代被裁撤的教会大学中找到解决之道。燕京大学等教会大学所采用的通识教育对于当代大学培养人才具有重要的参考价值，“目前中国的大学太实际了，没有超越职业训练的想象力。校长如此，教授如此，学生也不例外”[1]。通识教育有助于学生人格的培养和性情的养成，今年来逐渐受到各大学的重视。此外，燕京大学等教会大学的学科建设、师资结构、对外交流等方面仍值得当代大学去学习与借鉴，以实现更好发展。

“未来是尚未耕耘的地方，也是最有希望的所在”。[2]中国高等教育的未来充满了各种可能，必须将高等教育的发展放到及其重要的地位，努力探寻兼顾高等教育自身发展规律及中国国情的高等教育改革之路，推动高等教育实现更好、更快发展。

[1] 陈平原:《我们需要什么样的大学》,《大学何为》，北京：北京大学出版社 2016 年版，第 31 页。
[2] 潘懋元主编:《中国高等教育百年》，广州：广东高等教育出版社 2003 年版，第 373 页。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

反思近代中国非基督教运动收回教育权运动之理据

韩月香

摘要：20 世纪 20 年代，在中国大地上掀起了一场影响深远的非基督教运动和收回教育权运动，在今天看来有悖常理运动，为什么当时却有那么多人或参与、或支持呢？他们的理据能否经得起追问和推敲？遗憾的是，从这一角度切入的研究文论还是比较少的。政治正确的考量维度、国家主义的思维路径、科学主义的认知追求，是该运动的不容争辩的合法性依据，但是，这些理论依据的偏失和错漏，在激进思潮的话语氛围里，被有意无意的忽略了、避开了。如果不从思想史的幽深之处剖析这一历史事件和历史现象，也许同样的命运还会难以避免。

关键词：非基督教运动 收回教育权运动 国家主义 科学主义

一、20 世纪 20 年代的非基督教运动和收回教育权运动

义和团运动后，基督教教育事业在中国有了很大的发展，迎来了自近代传教以来的"黄金时期"。根据 1922 年《中华归主》的统计，当时在中国的教会中学约有 265 间，分布于 19 个省，学生人数共 67600 名；教会大学的学生人数有 2000 多名，近 66%是基督徒。从 1907 年至 1920 年，教会学校的学生数目增加了 3 倍之多。[1]当时著名的教会大学就有 16 所，中国公立大学

[1] 林荣洪：风潮中奋起的中国教会[M]，香港：天道书楼，1980.156.

只有北京大学、山西大学和北洋大学 3 所，私立大学 5 所[1]

面对教会和教会教育的发展，国人多有疑虑，认为教会学校以“基督教的精神为重，透过良好的宗教课程，适当的辅导及完善的组织，使学生获得更完整的训练……设法扶助学生属灵的成长，以致他们能参与宣教的任务，使中国变成基督教国家。”[2]在加上 20 世纪初激进思潮的影响，激昂的、非理性的情绪火焰燃烧着有着救国情节的、急切而又焦灼不安的知识者，非基督教运动、收回教育权运动就在这种氛围中发生了。1922 年 4 月，世界基督教学生同盟决定在中国召开世界基督教学生同盟第十一次大会，为实现“中华归主”战略，“洗礼”中国青年。当时，以中国共产党为代表的各界激进人士认为这是帝国主义利用宗教加紧在中国实施文化侵略的活动，由此而引发了一场反基督教风潮，史称非基督教运动。伴随着非基督教运动，收回教育权运动也几乎同时展开。

世界基督教学生同盟大会召开前夕，上海先成立了“非基督教学生同盟”，中国社会主义青年团的机关刊物《先驱》发了一期“非基督教学生同盟号”，并刊登了同盟宣言。1922 年 3 月 20 日，北京也成立了“非宗教大同盟”，非宗教运动的发起人李大钊、何孟雄、刘仁静等人发布的《非宗教宣言》，宣称：“我们相信在宗教的迷信之下，真理不能昌明，自由不能确保，故当世界基督教学生同盟将在北京召开第十一次大会的时候，联合非宗教的同志，作非宗教的宣传运动。”[3]陈独秀在上海交大也作了演讲，指出要提倡科学，不得不反对基督教。[4]

1924 年 4 月，因广州“圣·三一”学校开除学生领袖，非基督教运动再度爆发，这一阶段运动的目标集中在反对教会教育、收回教育权上。1922 年 3 月蔡元培就在《教育独立议》中提出了“教育与宗教不能发生关系，应当分离”

[1] 孙培青：中国教育史[M]，上海：华东师范大学出版社，2000.661.
[2] 顾长生：传教士与近代中国[M]，上海：上海人民出版社，1981,350.
[3] 李大钊文集，第 4 卷，北京：人民出版社，2000,201.
[4] 陈独秀著作选，第 2 卷，北京：人民出版社，1993,345.

的观点。余家菊是收回教育权最激烈的主张者，他说："于中华民族之前途至大的危险的，当首推教会教育。教会在中国取得了传教权与教育权，实为中国历史上之千古痛心事。"[1]

"五卅"运动前后，民族主义思潮愈发蔓延，"基督教是帝国主义侵略中国的工具和先锋"、"教会学校是亡国奴的养成所"等收回教育权倡导者的观点甚嚣尘上，许多教会学校的学生纷纷用退学、中国教职人员以辞职作为反帝爱国的行动方式，教会教育遇到了前所未有的挑战。

在这种声浪的压力下，1925 年 11 月 16 日，北洋政府教育部颁布了《外人捐资设立学校请求认可办法》6 条，其中规定"私立学校的校长须为中国人"、"学校不得以传布宗教为宗旨"、"不得以宗教科目为必修科"等等。[2]1926 年 3 月，广州的国民政府也颁布了类似的关于教会学校的管理规定。1927 年 7 月，南京国民政府公布《中华民国大学院组织法》，教会学校陆续向中国政府立案注册。随着中国人担任校长和中国籍教职员工的比例上升，至抗争前夕，"许多大学已经被公认为是中国的大学而不是外国的大学。教会大学的学生被承认为合法的中华民族发言人"了。[3]

纵观上个世纪 20 年代的非基督教运动和收回教育权运动，我们看到支撑运动始终的核心理据是：第一，中国教会学校必须以中国化、世俗化作为追求目标；第二，一切非科学的东西（尤其是宗教），都必须排斥，对"科学是万能的"理论崇信；第三，教会教育的宗旨与中国国民教育宗旨不符的判定。这些理据到底蕴涵着什么，能否经得起追问？

经过将近 100 年的风霜雨雪，站在 21 世纪的新时代，反观、反思、反省上个世纪初发生的这一切，需要更超越的思维、更深邃的思想洞见。

---

[1] 张钦士：国内近十年来之宗教思潮[M]，北平：燕京华文学校，1927,405.

[2] 杨思信、郭淑兰，教育与国权----1920 年代中国收回教育权运动研究[M]，北京：光明日报出版社，2010,262.

[3] 杰西格卢茨，中国教会大学史(1850--1950)[M]，曾锯生译，杭州：浙江教育出版社，1987,299.

二、非基督教运动的政治视阈

在整个非基督教运动和收回教育权运动中，政治的考量是主要动因，其中国家主义派、国民党左派、中国共产党及其青年团、民主主义者是这一运动的主要支持着和参与者，他们的政治主张深深地打上了那个时代的烙印。

比如，李大钊认为，宗教妨碍人类进步，它只能给人们提供廉价的幻想，宗教的信仰是对神的绝对的体认，"既信仰神，那么心灵上必受神定的天经地义的束缚，断无思想自由存在的余地"，只有破除宗教的遮蔽，才有思想自由可言，"我们的非基督教运动，就是要申明这个道理，使人们知道宗教实为思想自由的障蔽"。[1]

恽代英说："基督教实在只是外国人软化中国的工具"，[2]"文化侵略是一种帝国主义者软化驯服弱小民族的文化政策，其方法是设立教会，宣传宗教；设立教会学校，推行宗教教育，宣传上帝耶稣天堂地狱的迷信，使弱小民族不注意眼前所受切身的痛苦，而希冀修身行道，以求将来的幸福于虚无缥缈之中。中国平民如果真的相信他们的宣传，岂不是永远被帝国主义、军阀践踏，没有出头之日了么？因为不忍见中国同胞这样被人践踏，所以要反对基督教"。[3]他进一步声明，"我们不将反对宗教迷信，与反对帝国主义文化侵略视为一谈的。如佛、道、回教没有帝国主义的关系，我们绝不将反对帝国主义的态度对他。我们恳切希望基督教至少进步到佛、道、回教的地步，不要自安于为帝国主义的一种工具"。[4]

如此这般的言论所反映的如此这般的思想，在当年正是运动的理论支柱，仅就文字本身的内容来看，已经是漏洞百出，有些甚至不顾基本常识，比如我们完全可以质疑"宗教是如何妨碍人类进步的"？"设立教会和教会学校就是文化侵略"？"佛、道、回教就比基督教进步"？等等，这还只是问题的表象。

---

[1] 李大钊文集[M]，第 4 卷，北京：人民出版社，2000,214.
[2] 恽代英文集[M]，北京：人民出版社，1984,401.
[3] 恽代英文集[M]，北京：人民出版社，1984,818.
[4] 恽代英文集[M]，北京：人民出版社，1984，82.8.

作为一种比较成熟定型而又完全不同于西方文化的中国文化天生具有强烈的排他性。一方面，在排外思想的作用下，很多中国人生活在对西方传教士妖魔化的想象中，反基督教的情绪时起时落；另一方面，对传教士作为文化侵略者形象的塑造又是当时一项重要的政治工程，旨在扩大激进思想的影响力和控制力。非基督教和收回教育权运动在“爱国”、“科学”的舆情中瓦解了西方传教士试图将“上帝之城”植入神州的努力，开启了中国现代性思想的巴比塔建构，然而，启蒙话语的合法性很快就被政治话语的“正确性”所替代，中国知识分子在精神上有一种杜维明先生所说的“Christendom”----以基督教为核心的很有强制力的一套控制系统----的巨大压迫力，强烈的内心焦虑情绪和对新获得的苏俄政治理论的实践冲动，使得他们在这次运动中往往表现为上述这种非理性指控、独断性批评和枉顾常识的偏激。正如美国著名宣教史家赖德烈所言：“在 1914 年之前，全国的许多地方，教会似乎就是新思想的唯一代表”，但是到了 20 年代，“教会因为和西方的帝国主义和资本主义被关联到一块，所以它常常被视为一个保守的和反动的力量，激进主义（radicalism）的浪潮和风暴席卷了教会”。[1]

非基督教运动的理论来源于传统马克思主义的宗教观。

马克思在《<黑格尔法哲学批判>导言》中说：“宗教里的苦难既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”[2]后来列宁进一步强化了马克思对宗教的这种批判思想，做出了更决绝的阐述：“宗教是人民的鸦片------马克思的这一名言是马克思主义者在宗教问题上的全部世界观的基石”，[3]“现代所有的宗教和教会、各式各样的宗教团体，都是资产阶级反动派用来捍卫剥削制度、麻醉工人阶级的机构，我们应

[1] 赖德烈，基督教在华传教史[M]，雷立柏等译，2009，593.
[2] 马克思恩格斯选集[M]，第 1 卷，北京：人民出版社，1995，2.
[3] 列宁选集[M]，第 2 卷，北京：人民出版社，1995，247.

当同宗教作斗争……这是马克思主义起码的原则”。[1]在传统马克思者看来，宗教具有一种为“颠倒了的世界”提供总的理论上的辩护、感情上的安慰和道德上的核准作用，充当了使颠倒的社会得到安慰和辩护的普遍根据，为维护剥削的、压迫的社会制度而效力，起着一种欺骗和麻醉人民的作用。很显然，这样的分析与论述由于政治倾向的偏狭而缺失了基于价值中立的普遍视阈与高度。因为，对一个社会的阶级分层的划分往往很难做到准确、科学，仅就阶级分层本身来讲，社会也不是仅仅由某一个或几个阶级构成，一种社会理论不能仅仅以某一个阶级为基准，一个复杂的社会更不仅仅表现为某种阶级及其对立的状态，在错综繁乱的社会和文化的演进过程中，对一种悠久古老的信仰现象仅仅斥之为是欺骗和麻痹未免太简单、太武断、太绝对了，强制性外力的打压更不是解决信仰或宗教问题的最好办法。

海德格尔、马丁•布伯等许多思想家早就大声呼吁：“我们应该‘倾听’而不是‘说道’。人只有在真正‘倾听’的时候，才会步入一种真实的领域------‘之间’（Betweeness）的领域。”[2]

我们知道，人存在着双重诉求------内在与超越、世俗与神圣，人是二者的共构体，作为存在（existence）和人性（human nature）的有机结合，人是灵魂与肉体的复合实体，一方面灵魂（心灵）与神（无限者）在精神上相通，另一方面又借助肉体与世俗社会相联，人是一个向着终极目标、终极理想迈进的永恒的开放过程。这种试图以有限之身与终极无限的融合就是人的本质性规定之一-------超越性。其实马克思也曾有过生命和谐的主张，这种生命和谐可以被理解为灵与肉、生与死、自然性与社会性、感性与理性、个体生命与类生命以及人类与自然共生共荣、协调发展的理想生命状态，生命和谐需通过物质的力量和精神的力量来实现，哲学与宗教体现的正是人类对生命和谐的精神诉求。如果说哲学以理性的反思批判的方式追问生与死的终极价值，来寻求生命存在的本真意义，表达对生命和谐的关照；那么，宗

[1] 列宁选集[M]，第 2 卷，北京：人民出版社，1995，247.
[2] Martin Buber,Between Man and Man[M], trans, Ronald Smith. New York, Macmilla,1965

教则是借助超理性的信仰，运用人所具有的超越现实而与终极存在和谐一致的丰富想象，为人们提供某种“永恒”存在和“极乐”世界，使深陷于有限存在和无限烦恼的人们从困扰中解脱出来，获得心灵的宽慰、安全与和谐，为心灵寻找一个精神家园，来实现对生命的终极关怀。宗教正是起源于对人的“有限性”之克服和超越的领悟无限性的主观才能，是人面对世界、面对人生，力求从根本上把握人生与世界的一种可贵的努力与追求。

从人的本质意义之一的超越性来看，宗教与迷信没有必然关联，甚至某种意义上说，宗教是反迷信的，对宗教的这种认知是非基督教运动中理论的盲区之一。

“毒害人民的鸦片”这种说法是从宗教社会功能的角度立论的，遗憾的是，这个结论的一元化、单线条认知缺陷非常明显。

借助于信仰、感情、仪式、教义来约束和规范人们行为的宗教及其信仰体系，是一种非常强大的社会资本，它使那些接受它的影响的人们形成一个具有共同意识的宗教共同体，以不同于世俗思想的方式影响人们的认同意识，从而增强和促进共同体内人们的团结、和谐甚至同一，产生集体行动。从历史上看，宗教分别对习俗、惯例、道德、法律等形态的制度产生过深刻的影响，正如伯尔曼所说：“法律不只是一整套规则，它是进行立法、判决、执法和立约的活生生的人。它是分配权力和义务，并具以解决纷争，创造合作关系的活生生的程序。宗教也不只是一套信条和仪式，它是对各种超验价值之共有的直觉与献身。法律能够为社会提供一种结构、一种完型，它需要维持内部的聚合，它一贯与无政府状态为敌。宗教能够为社会提供它需要面对未来的信仰，它总是向颓废开战。”[1]

应该说，宗教不仅是一种信仰，还是一种生活态度，一种价值取向，一种人生和世界的样式，一种人生智慧。法国著名社会学家爱弥尔•涂尔干

[1] 伯尔曼，法律与宗教[M]，北京：三联书店，1991，38.

（Emile Durhein,1858--1917）通过研究宗教教义、信仰、仪式，把宗教功能归纳为：第一，整合功能。宗教与社会之间相互依赖，一方面宗教经验和神圣观念是集体生活的产物，另一方面宗教信仰尤其是各种宗教仪式又在强化集体生活所依赖的社会联系，这就无形中增进了社会的整合能力。第二，社会化与交往功能。宗教禁忌制度让人们懂得了自我约束，而不是任由个人的欲望无止境的膨胀，从而实现人与人之间的一种持续有序的社会交往，进而维持社会协调有序的运行。另外，宗教仪式还起到惩罚越轨行为、使其遵守社会规范的作用。第三，个人信念的重建功能。宗教及其仪式具有使人振奋的作用，当个人遇到不幸或危机时，在宗教中可以寻找支持，减轻痛苦。第四，道德教化功能。宗教的神圣观念让人们相信神圣的存在，让人们的灵魂得到净化和提升。第五，维系的功能。宗教使人们不断恢复并强化对社会的归属感，通过信仰活动，人们对一个群体的文化、信仰的感受不断被唤醒，从而维系一个社会共同体，实现社会的承续和发展。[1]

三、收回教育权运动之国家主义维度

非基督教运动与收回教育权运动其实是相辅相成的。1922 年 7 月上旬，中华教育改进会在济南举行第一届年会，讨论教育革新问题。到会人士共 370 余人，会议收到议案 122 件，其中胡适提出、丁文江等人附议的提案就主张“凡初等学校（包括幼稚园）概不得有宗教教育（包括理论与仪式）”，该提案获得会议的通过。

1923 年 9 月，余家菊在《教会教育问题》一文中慷慨陈词，指出：“于中华民族之前途有至大的危险的，当首推教会教育。教会在中国取得了传教权与教育权，实为中国历史上之千古痛心事”，[2]因为，在余家菊看来，教育的目的在于“养成健全之人格”、“内心的情感与意志、冲动与理性”保持和谐状态，而宗教“利用人们情意与理智之不谐和”，“建立种种无稽之谈，繁琐之仪，

[1] 爱弥尔•涂尔干，宗教生活的基本形式[M]，上海：上海人民出版社，2006，202.
[2] 郑刚，余家菊与 20 世纪 20 年代的收回教育权运动[J]，世界宗教研究，2013 年第 3 期，136.

以满足情感上之要求，兼以压抑其理智之活动”，总之，“将宗教掺入教育之中，无一可恕之处，拥护教育的人，不得不反对宗教”。余家菊进一步指出，教会学校“托庇于治外法权”，“背后挟有无数兵舰”，试图把中国“变成一个基督教国家”，所以，“教育权之收回实为一紧要问题”。

以今天的眼光看，上述批判是较为武断的，指控似乎也缺乏有力的理据，因为，宗教与养成健全的人格不仅不矛盾，恰恰相反，如果缺失了宗教维度，健全人格的养成就会面临很多困局。但是，在当时，这样的言论却迎合了激进人士的民族主义和国家主义的狂热情绪。面对压力，1925 年 11 月 16 日，北洋政府教育部颁布了《外人捐资设立学校请求认可办法》6 条，其中规定“私立学校的校长须为中国人”、“学校不得以传布宗教为宗旨”、“不得以宗教科目为必修科”等。1926 年 3 月，广州的国民政府也颁布了类似的规定，这两个规定都主张教会学校必须“立案注册”。1927 年 7 月，南京国民政府公布《中华民国大学院组织法》，随后颁布了一系列有关教会学校教育的法规，对教会学校的组织管理机构、宗旨、课程都做了明确规定，这些规定集中在教会学校的中国化、世俗化两大根本问题上：第一，把教会学校移交中国人管理，“学校之校长，须为中国人，如校长原系外国人者，必须以中国人充任副校长，即为请求认可时之代表人”，在学校董事会中，“中国人应占董事名额之过半数”；第二，宗教与教育分离，“学校 不以传布宗教为宗旨”，“学校课程，须遵照部定标准，不得以宗教科目列入必修科”。[1]

收回教育权运动中的“收回教育权”， 实际上是个伪命题，因为中国古代科举或官学制度并没有现代国家结构的主权观念，“教育权”只是一个现代主权的想象，并不是一种实存，依凭对主权概念的粗浅认知，借助反帝、反基督教、反文化侵略的舆论背景，国家权力由此而获得了对教育权进行接管的机会和话语的“正义性”。前所未有的监管权力，使南京政府从最初对教会学校非常缓和的政策转变为 1929 之后的非常严苛甚至严酷的强行规制。1929

[1] 孙帮华，收回教育权运动与中国教会大学的“立案”问题----以辅仁大学为个案的分析[J]，天津师范大学学报，2009(01)，70.

年 7 月，国民政府颁布《大学组织法》、《专科学校组织法》，同年 8 月，民国政府教育部公布了新的《私立学校规程》29 条，规定“未立案之私立大学或独立学院学生不得转学于公立或已立案之私立大学或独立学院”，从此，向政府注册立案成为私立学校获得办学合法性的唯一出口。[1]1932 年，民国政府又颁布了《宗教团体兴办教育事业办法》，规定宗教团体为传布其信仰而设学校不得沿用学制系统内学校名称，从此传教教育完全被排除在正规教育体制之外，公权力对私权利的挤压力度越来越大，某种意义上说，政府通过教育立案排斥压制了国家权力以外的一切力量，是对公民社会的严重侵蚀，收回教育权运动最初只是针对外国人的教会教育问题，看起来是撕开一个对私权利规制的小口子，但是，公权力就会借着这样的小口子，权力就会突破应有的边界与约束，肆无忌惮地挤压私权利，收回教育权运动完全异化了，这个运动实际上已经把本应相对独立的教育变成政府完全垄断领域，教育成为政府直接管控的从属机构，“国家”获得了绝对权力，实现了余家菊为代表的国家主义的梦想：“举凡创校之允准、旨趣之厘定、教师之进退、教材之规划等等”，无不受教育行政部门之监控。

用今天的理论重新审视收回教育权运动，我们会发现实际上它已经深陷于国家主义的理论误区之中，对国家的绝对崇拜、对国家超凡入圣的道德神话的迷信，很多知识精英因此而陷入了某种思想迷障。事实上，正如布坎南指出的那样，国家（政府）并不是神的造物，它并没有无所不在和正确无误的天赋，国家（政府）只是一种人的组织，在这里做决定的人和其他人没有什么差别，既不更好，也不更坏，这些人一样会犯错误，作为一个人，无论他处在什么地位，其人的本性都是一样的，都以追求个人利益，使个人的满足程度最大化为最基本的动机。[2]所以，政府并不是天然的公共利益的维护者，政府活动并不总是像理论上所说的那样“有效”。当然，在当时，历史的局限使得人们还没有这样的理论认识，对公权力与私权利的区分也不清晰，这样，

[1] 杨迪，收回教育权运动中的金陵女大[J]，学海，2012 年第 5 期，29
[2] 丁煌，西方行政学说史[M]，武汉大学出版社，2011 年第 2 版，343

国家主义、民族主义甚至是民粹主义就为收回教育权涂抹上了“政治正确”的外衣。但是今天再度研究这段历史，就不应该还在原来的逻辑中打转了。

四、科学万能论之认识的偏执

基督教新教徒谢扶雅 1925 年撰文说：“查考这次国内非基督教运动，概可分为三派：1、是以国家主义为前提，而攻击教会学校，其主张教育与宗教分离之原则；2、是以共产主义的眼光来抨诋基督教，说它是资本帝国主义的走狗；3、是从学理上，从中国民族性上，来批评基督教本身的价值，其结论是基督教思想太狭隘，教义近乎迷信，离开人事而邈言天道，与中国无益有损。”[1]

顺着谢扶雅这一鞭辟入里的透彻分析，我们再来看看所谓“学里派”反对宗教、非难基督教的重要理据----科学主义到底是什么。

早在 1917 年，陈独秀在《再论孔教问题》一文中就提出了“以科学代宗教”的主张，他说：“余之信仰，人类将来真实之信解行证，必以科学为正轨，一切宗教，皆在废弃之列。故余主张以科学代宗教，开拓吾人真实之信仰，虽缓终达。”[2]与此同时，蔡元培则提出“以美育代宗教说”，与陈独秀的倡导彼此呼应。到了非基督教运动的 1922 年，反基督教之声更加高涨，对科学的呼吁更加强烈，在成立“非宗教大同盟”之际，李大钊等知识界人士就宣称：“我们相信在宗教的迷信下，真理不能昌明，自由不能确保”。陈独秀在上海也回应说，要提倡科学，不得不反对基督教。《非宗教宣言》更是气势磅礴：“我们自誓要为人类社会扫除宗教的毒害。我们深恶痛绝宗教之流毒于人类社会，十百千倍于洪水猛兽。有宗教可无人类，有人类应无宗教。宗教与人类，不能两立”，[3]非宗教大同盟的宗旨是“尊重科学，破除迷信”，目标是“消灭一

[1] 谢扶雅，基督教新思潮与中国民族根本思想[J]，载张西平、卓新平编,本色探讨----20 世纪中国基督教文化学术论集[M]，中国广播电视出版社，1999,34.
[2] 陈独秀文存[M]，安徽人民出版社，1987,91.
[3] 张钦士编,国内近十年来之宗教思潮[M]，燕京华文学校 1927 年版，193-194.转引自吴小龙，理性追求与非理性心态----20 世纪中国非基督教运动平议[J],浙江商会科学，2003(03)，154.

切宗教以培养科学精神”。

然而，正如汪辉在《科学的观念与中国的现代认同》一文中指出的那样，“陈独秀的‘科学’概念虽然完全指称现代自然科学和社会科学，但其使用范围却主要在伦理道德和信仰的领域。‘科学’在此是作为建立合理的人生原则、社会秩序和信仰的有效武器而被运用的”，[1]实际上，陈独秀那一代知识者心中的“科学”已经带有浓烈的“科学主义”况味。所谓“科学主义”，虽与科学有至为密切之关联，却并不是一回事，它是由于过分推崇科学及其方法而造成的一种思想或哲学上的信仰，它相信科学是导向真理的唯一可靠的指南，“科学主义最本质的特点就是将科学神化，相信科学是万能的，既认为科学可以理所当然地占有物质世界的解释权，同时还要求科学排他地独占对社会、人心乃至生活的意义与价值的知识学意义上的话语霸权”。[2]非基督教运动中的科学主义，实际上是新文化运动之“科学与民主”口号的激进思想的衍生物。

上世纪初的中国启蒙知识者“普遍选择了 18 世纪近代启蒙主义思想作为意识形态领域的破旧立新的武器”，但是，在欧洲，实际上该隐之城与上帝之城一直存在着强大张力，启蒙思想家们在拒绝上帝之城的选择中，所反的只是 Christendom----以基督教为核心很有强制力的一套控制系统----的独断，而不是质疑上帝本身，[3]对于大多数西方启蒙思想家而言，上帝的神圣性或终极性仍是他们思考问题的基石，所以，才有莱布尼茨的“只有对上帝的灵魂不死的考虑，才使得德性和正义的义务成为绝对不可避免的”的宣告，这是欧洲思想界的基本价值取向和思想逻辑。[4]

近代科学诞生之后，科学与宗教至少发生了三次大论战：16 至 17 世纪的天文学论战，17 至 18 世纪的力学世界观论战和 19 世纪的进化论论战。结果，全知全能的上帝被驱逐出科学的领域，科学似乎战胜了宗教，理性（准

[1] 汪辉自选集[M]，广西师范大学出版社，1999,242
[2] 孙尚扬、刘宗坤，基督教哲学在中国[M]，首都师范大学出版社，2011,38.
[3] 曾明珠记录整理,启蒙的反思----杜维明、黄万盛对话录[J]，载哈弗燕京学社编,启蒙的反思[M]，江苏教育出版社，2005,10.
[4] 莱布尼茨，人类理智新论[M]（上卷），陈修斋译，商务印书馆，1982,197.

确的说是工具理性）战胜了信仰。但是，上帝死了，人们突然发现，世界更加陌生，失去意义的世界更令人难以忍受。思想家们对此发出了一次次哀鸣，海德格尔说："上帝死了这句话含有以下断言：这种虚无展开自身。'虚无'在此意味着，一个超感性的、约束性的世界不在场。虚无主义，一切客人中最可怕的客人，就要来了"，[1]"上帝之缺席意味着，不再有上帝明显而确实地把人和物聚集在它周围，并且由于这种聚集，把世界和人在其中的栖留嵌合为一体。但在上帝之缺席这回事情上还预示着更为恶劣的东西，不光诸神和上帝逃遁了，而且神性之光辉也已经在世界历史中黯然熄灭。世界黑夜的时代是贫困的时代，因为它一味地变得更加贫困。它已经如此贫困，以至于它不再能觉察到上帝之缺席本身了"。[2]

实际上，早在 1922 年，马相伯就撰写了一篇长文《五十年来之世界宗教》，详细论述了科学与宗教的关系，其基本观点是：宗教与科学，"一贵信仰，一贵见知"，各守范围，不但不相冲突，而且还可以互相为用，互相促进。

这种相互促进的关心可以在《圣经》阐发的人与神关系中找到：第一，强调人对神的依赖性，神是创造者，人是被造物，人是由神创造的，人的诞生依赖神，人的生存依赖神，人的地位和尊严由神赋予，人的地位和处境由神决定。第二，强调人与神有密切的联系，人是按照神的形象和样式被造的，无论形象和样式的寓意是什么，至少表明人与神之间有内在的关联。第三，强调人与神有明显的区别，"我是神，并非世人；是你们中间的圣者"，"神非人，必不至说谎；也非人子，必不至后悔"。[3]第四，人是一个整体，人虽然有肉体的部分和各种器官，但灵肉整全才是真正的人。第五，人是社会的、具体的，人不能独自生活，而要依赖于神和其他人，对神和其他人负有义务。[4]建基于基督教信仰基础上的这种人神关系理论，至少在以下几个方面对近代科学的发展起到了促进作用。

---

1 海德格尔，林中路[M]，上海译文出版社，1997,224.
2 海德格尔，林中路[M]，上海译文出版社，1997,，273.
3 《圣经》[M]，香港：国际圣经协会出版社，2000,263.
4 王晓朝，论基督教与世俗人文主义的思维模式[J]，清华大学学报，2004(02)，22.

首先，基督教提高了人的地位，为人探索自然和利用自然提供了神圣的依据。在古希腊文化中，自然被认为是有灵性的，自然是被人类尊从的对象，因而希腊人认为改造自然和探索自然的活动是对神的亵渎。相反，《圣经》把自然界看作为上帝的造物，本身不具有任何神性，自然界作为上帝的作品，应该受到人的珍视，但不是崇拜，人作为上帝的造物高于自然，上帝把管理万物的权利交给了人类，让他去治理自然界。这使得人类能够尽情开发自然，发展科学技术。宗教改革后，基督教又把世界理解为上帝创造的、以机械模式存在的理性设计的结果，从哥白尼到牛顿，科学的发展过程被认为是世界图式机械化的展开过程，波义耳、笛卡尔、伽利略、牛顿都认为他们的研究活动证明了造物主的伟大，为上帝增添了荣耀。基督教信仰巧妙的把追求真理、追寻规律与虔信、崇敬结合在了一起，为探索者提供了神圣精神和情感的依托。其次，基督教提倡对事实的尊重，这种精神成为现代科学的根基。按照《圣经》的教义，世界是上帝自由意志的产物，上帝的自由意志无须服从任何东西，不受任何限制。人的有限理性应该避免僭越的狂妄，必须随时准备接受上帝创造的新事实，遵从上帝创造的大自然，这意味着人们不能用既定的理性法则要求事实。正如英国科学家赫胥黎所说，在服从上帝意志的基督教观念中，要像幼童般的面对事实，随时准备放弃任何先入之见，谦恭的跟随自然的引导，否则，你将一无所获。再次，以事实为根据的现代科学离不开实验，然而，实验作为一种手工技术劳动，在古代是被鄙视的。基督教认为，上帝给予了人类运用手工技艺的天赋，让他们有智慧，有知识，能做各种各样的工，所以上帝为诚实的生活规定六日做工。新教又把一切世俗的职业劳动看作善功，是荣耀上帝的途径，这样，投身科学技术研究和实验就成为教徒信众的天职（calling），现代科学的发展离不开种神圣的天召力量推动。

然而，非基督教运动中对科学的盲目推崇和对宗教的彻底批判在肤浅、激愤中屏蔽了科学与信仰之间远为复杂、玄奥的关系。

在广袤无限、神奇复杂的世界中，人神关系是人类认知的核心和主线，由近代科学而发展建构起来的工具理性只是认识世界的一种方法，它无法穷尽、无法涵盖认知世界的所有可能的途径和方法，科学主义的迷思恰恰在于对世界单元的、线性的简单化预设，而事实上，大千世界和人类社会远比人们想象的复杂得多，凭借自己的感性认知能力，人们是难以获得源于上帝或终极性的真理的。按照奥古斯丁的说法，有两个世界，一个是理智的、可感的世界，真理本身居住在这个世界里；另一个则是非可感的世界。人类的认识对象也可以分为心灵借助肉体感官认知的、“心灵通过身体的感觉可以得知的”对象和不借助肉体感官认知的、“心灵通过自身察觉的”对象，所以，获取知识的途径至少有两条道路：一条是意识通过感官去感知，一条是意识通过自身去感知。所以，潘妮卡说：“基督教的核心关切是对佛教和所有人文主义的一个适时的提醒：自我努力和善意怎么也不能充分应付人类的困境；我们对实在本身意想不到的、不可预见的爆发必须不断保持开放，这个实在本身，基督徒可能称之为上帝或神意。基督教代表了对实在的原初权利无私而真诚的辩护，而我们不是实在的主人。奥秘在于超越。”[1]

科学不是万能的，离开了终极实在，科学主义无法为其世界观建构一个更牢固的基础。维特根斯坦说，对于“不可言说的”世界，人类只能保持沉默。

“五四时期的人觉得宗教是一种狂热，所以急于离弃。但他们自己又进入另一种狂热之中。他们对于科学主义、社会达尔文主义的狂热，不也等于是一种宗教？问题是这两种狂热应该有所沟通，以求了解。”[2]然而，问题的问题更在于只要是狂热，就难以沟通，相互间的沟通、交流、融汇有赖于理性精神、怀疑精神和慎思精神。

其实对非基督教运动的这种认知缺陷，当年就有很多深刻和清醒的分析，比如傅铜就指出非基督教运动是一场“‘非科学’科学运动”、“非宗教的‘宗教运

[1] 潘妮卡，宗教内对话[M]，王志成译，北京：宗教文化出版社，2001,163.
[2] 魏外扬编，宣教事业与近代中国[M]，40.转引自吴小龙，理性追求与非理性心态----20 年代中国非基督教运动平议[J]，浙江社会科学，2003（03）155.

动'"、"宗教的非宗教运动"。非基督教运动、收回教育权运动"感情色彩太重"，"排外的意见太深"，称科学而实武断，讲民主而实专制，以传檄而定天下的豪气，以"正义的专横"来弘扬美好的理想而震慑论敌，结果必然是对思想自由的妨碍，是思想的专制，科学、民主、国家、正义……，概莫能外。

总之，上个世纪 20 年代中国的非基督教运动和收回教育权运动，是那个时代的国际共产主义政治运动的国内的反应，政治话语的逻辑凌驾于思想话语和理论话语之上，在政治的尘埃已经初见分晓的今天，思想上的认知阴霾似乎还没有得到及时治理，这需要学界的不断努力。

基督教大学对国民政府党化教育方针的顺应机制研究[1]——以金陵大学为考察中心

赵飞飞

摘要：南京国民政府建立后，在各级学校推行党化教育，这使得近代以来西方国家在中国创办的基督教大学面临新的问题，但是，一般基督教大学都程度不同地顺应了这一方针，取得了新形势下的合法性，这其中的原因是什么？如果从政治文化机制角度考察，它们之间不乏可以沟通和协调的地方，这是基督教大学能够适应民国政治变迁的原因。本文以金陵大学为例，具体考察当时宗教教育界对党化教育方针的认知和调适，并且接受党化教育方针的过程，以使我们对基督教大学在这一过程中的转型，有一个新的认识。

关键字：党化教育　宗教教育　三民主义 金陵大学

20 世纪 20 年代，中国的民族主义运动风起云涌。基督教大学在经历了非基督运动和收回教育权运动的双重打击后，又要面临党化教育的挑战。为实现以党治国，控制教育权，初掌政权的国民党在全国各级各类学校推行党化教育。礼拜总理遗像、去宗教化给基督教大学带来很大的冲击。而实施宗

[1] 关于党化教育研究代表作主要有：熊秋良：《从政治动员的角度看国民党改组后的"党化教育"》，《江苏社会科学》2004 年第 6 期；卢毅：《事与愿违的党化教育——以 1949 年以前的国民党为例》，《福建论坛·人文社会科学版》2014 年第 5 期；章博：《基督教大学对世俗化潮流和党化教育的顺应——以华中大学为中心的考察》，《近代史学刊》2009 年第 6 辑；张永广：《党化与基督化——国民政府初期基督教学校的挑战与调适》，《学术月刊》2015 年第 3 期等。关于宗教教育研究代表作主要有：胡卫清：《论近代教会学校的宗教教育》，《学术研究》2001 年第 7 期；任淑艳：《民国时期教会学校的宗教教育之悖论》，《史学月刊》，2009 年 6 期；吴梓明：《宗教教育的世俗化与现代化——香港中文大学崇基学院个案研究》，《复旦学报（社会科学版）》，2000 年 3 期；刘波儿;《金陵大学宗教教育述略》,《南京晓庄学院学报》，2010 年 1 期等。

教教育是基督教大学的本质属性，面对挑战，基督教大学如何调适党化教育与宗教教育？又该如何保持"基督化"的教育宗旨？以往学者大多注意到党化教育宗旨的排他性与基督教大学的基督化宗旨的冲突之处，但如果从政治文化机制的角度考察，"党化教育"和"宗教教育"具有很多共通性，这也是基督教大学能较顺利实行党化教育的深层次原因，本文拟以金陵大学为考察中心，对此作一研究的尝试。

一、国民党党化教育方针的形成及其内容

"党化教育"方针最初起源于国民党"一大"的有关决议案，国民党"一大"通过了"出版及宣传问题"案，叶楚伧在口头报告该案要义时说：

> 现在本党无中学和大学，将来即有了，也应用党内编定教科书，至少也要三分之一以上。不仅党内的学校如此，还应该将本党编定的教科书扩充于其他学校，则将来其他学校皆变成本党的学校。还有教员介绍也很重要，因为把本党党员介绍入于他校，则本党在该校即有一份潜势力。[1]

这是较早出现的讨论党化教育问题，国民党已有意图扩大在普通学校的影响，使学校事实上变为国民党控制的学校。

国民党"一大"通过的这个"出版及宣传问题"案的精神，后来被国民政府教育行政委员会委员兼广东省教育厅长许崇清拟订的《教育方针草案》所贯彻，该草案提出了教育方针十四条纲领[2]，强调的重心为教育政策的制定要与国民革命一般政策相一致，并为国民革命服务。他认为："第一个紧急问题，应该就是产业教育问题，……必定要革命的实际政策，现行经济秩序里面展开了新经济秩序的诸要素，学校教育同时又与这些进步的要素相协动，然后总

[1] 中国第二历史档案馆编：《中国国民党第一、二次全国代表大会会议史料》，江苏古籍出版社 1986 年版，第 32-33 页。
[2] 许崇清：《党化教育之方针——教育方针草案》，《中华基督教教育季刊》，第 2 卷第 3 期，1926 年 10 月，第 67-68 页。

能成功”，“其次，就是政治教育问题，……要将从来的政治组织化为一个纯粹的社会统制，使民众得在社会里面自由发挥其统制力，以期获收政治上美满的效果，所以今后的政治教育，必定要是长养这个社会统制力，方足以副革命的要求”，“又次，就是军事训练问题，……中国处在如今的形势底下，为谋革命事业的发展，对于帝国主义什么时候要起军事上的斗争，亦是未可逆料……在这样时势有了这个民族的动机，军事训练在教育上的价值，当比平时更大”。[1]有学者认为：“国民政府系统的教育方针，要以此义为始，亦可谓为党化教育一种内涵”，“他论产业教育问题……是以民生主义为出发点。论政治教育问题……是以民权主义为根据”，同时主张“学校实施军事训练，以谋与世界帝国主义反抗”[2]。许崇清提出的《教育方针草案》实际上是后来国民党统一国家后实行党化教育的蓝本。

1927 年 7 月 1 日，武汉国民政府教育行政委员韦悫草拟了《国民政府教育方针草案》，对“党化教育”作了修订补充，内容包括 12 条：

> 民众教育与民众运动并行；应以最短时间实行义务教育；教育应增进生活的效能；应指导学校毕业生到民间去；各学校应增设军事训练；各学校应注重体育训练；学生运动应统一在党的指导之下；科学教育应特别注意；应努力收回教育权；教育权与宗教分离；教育经费应早日确定；政府应在国内重要的工商业及农业地点开设特别学校。[3]

国民政府定都南京后，更是借助执政资源，将党化教育推向了全国，也成了国民党对民众，尤其是青年学生进行思想控制的工具。1927 年 8 月国民政府教育行政委员会制定了《学校实施党化教育办法草案》，关于党化教育作如下解释：“实施党化教育就是在国民党指导之下，把教育变成革命化和民众化，换句话说，就是将教育方针建筑在国民党的根本政策之上，而国民党

[1] 许崇清：《党化教育之方针——教育方针草案》，《中华基督教教育季刊》，第 2 卷第 3 期，1926 年 10 月，第 65-67 页。
[2] 舒新城：《近代中国教育思想史》，吉林人民出版社 2013 年版，第 254-257 页。
[3] 舒新城：《近代中国教育史料补编》，中华书局 1928 年版，第 18 页。

的根本政策就是三民主义、建国方略、建国大纲和历次代表大会的宣言和决议案。我们的教育方针应该根据这种材料而定，这是党化教育的具体意义。”[1]

“党化教育”方针的提出，引起过一些争论，胡适明确表示不能附和，他撰文呼吁国民党“取消统一思想与党化教育的迷梦”[2]。吴稚晖则主张：“依予之意，最好改为‘三民主义’乃能妥切明显，而不致为人所假借利用。”[3]

1928 年 5 月大学院召开第一次全国教育会议，会议通过的《中华民国教育宗旨说明书》指出：“以后中华民国的教育宗旨，就是三民主义的教育……就是以实现三民主义为目的的教育，就是各级行政机关的设施、各种教育机关的设备和各种教学科目，都是以实现三民主义为目的的教育”[4]。

1929 年 3 月 15 日，国民党召开第三次全国代表大会，国民党中央宣传部在会上提出了《教育方针及其实施原则案》，该案提出：“中华民国今后之教育，应为三民主义之国民教育。惟真正的三民主义之教育，非仅标三民主义所能收功，亦非仅令各级学校讲习主义之文字即为毕事，必须使一切教育上之设施，全部皆贯之以三民主义之精神，无处不具备三民主义之功用，而后方可达民族独立，民权普遍，民生发展之目的”。1929 年 4 月 26 日国民政府正式公布了《中华民国教育宗旨及其实施方针》，将中华民国教育宗旨规定为：“中华民国之教育，根据三民主义，以充实人民生活，扶植社会生存，发展国民生计，延续民族生命为目的。务期民族独立，民权普遍，民生发展，以促进世界大同。”[5]

党义教育的具体内容，是 1931 年 9 月 3 日，国民党第三届中央执行委

1 《教育界消息》，《教育杂志》，第 19 卷第 8 号，1927 年 8 月 20 日。
2 胡适：《新文化运动与国民党》，《新月》，第 2 卷第 6，7 号合刊，1929 年 9 月。
3 舒新城：《近代中国教育思想史》，福建教育出版社 2007 年版，第 272 页。
4 中华民国大学院编：《全国教育会议报告》（乙编），载沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编第四十三辑》，文海出版社 1971 年版，第 2 页。
5 教育年鉴编纂委员会编：《第二次中国教育年鉴（一）》，载沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》三编，第十一辑，文海出版社 1988 年版，第 2 页。

员会第 157 次常务会议通过的《三民主义教育实施原则》[1]确定下来的，该决议对初等教育、中等教育、高等教育、师范教育、社会教育、蒙藏教育、华侨教育、留学教育等各类教育的教育目标、实施纲要、课程设置、训育制度和教学设备等均作出了详细规定。关于高等教育它规定：学生应切实理解三民主义的真谛，并具有实用科学的智能，俾克实现三民主义之使命；训育应以三民主义为中心，养成德、智、体、群、美兼备之人格等。除了上述目标之外，它还规定了必须建立一套党义课程，包括：（一）应以阐扬中山先生全部遗教及本党政纲政策及重要宣言，为主要任务。（二）应依理论事实，证明三民主义为完成国民革命、促进世界大同之唯一的革命原理。（三）应依据三民主义，比较批判其他社会主义学说。关于训育：应依据中山先生遗教的训导，以确立三民主义的革命人生观；由军事教育竞技运动等严格的训练，以锻炼强健的体魄及坚忍奋斗之精神；使一律参加总理纪念周及其他革命纪念日，以增进爱护党国之精神等。综上所述，笔者认为，所谓“党化教育”就是国民党以党义课程为中心的意识形态化的学校思想灌输与政治训育。

二、宗教教育界对党化教育方针的认知

党化教育的实施，无论对公立学校、普通私立学校或是基督教学校，都造成很大的挑战和困扰，尤其是基督教学校。蔡元培 1922 年就发表《教育独立议》一文，提出：“教育事业当完全交与教育家，保有独立的资格，毫不受各派政党或各教会的影响。”[2]蔡元培认为，教育以人为本，而政党以事业为本；教育求远效，而政党求近功，二者在方向上就有矛盾，再加上执政党的更换与党内政策的变幻不定，教育经常跟着变来变去，无法办好有成效的教育，所以教育应当摆脱政党的控制，而国民党实行“党化教育”无疑妨害了教育的独立性。而对于基督教学校来说，“党化教育”还意味着去宗教性，在国民党看来，“只有党化教育，没有基督化教育，党化教育是必须实行的，基

[1] 《三民主义教育实施原则》，中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》，第五辑第一编，教育（二），江苏古籍出版社 1997 年版，第 1035-1037 页。
[2] 蔡元培：《教育独立议》，《新教育》1922 年 3 月，第 4 卷第 3 期。

督化是必须取缔的”[1]。

有的地方甚至将是否实行党化教育作为接受基督教学校立案的必备条件，如湖北省教育厅即规定请求立案的基督教学校，除遵照前大学院颁私立学校各种条例外，须遵照下列各条办理：

> （一）须设总理纪念堂，并遵章郑重举行纪念周，（二）圣经应作选修科，不能作必修科，遇有宗教仪式，不得强迫学生参加，（三）教授党义功课，须随时由本厅考察监督，（四）教授党义教员，及训育主任，须以党义检定委员会检定合格，并经核准者充任之。[2]

而有的地方在《取缔私立学校条例》中明确规定，凡教育宗旨“违背国民党党义者”应予取缔[3]，坚持基督化宗旨的基督教学校自然也在取缔之列。特别是党化教育规定的每周一总理纪念周须在总理遗像下举行仪式，宣读总理遗嘱，这种带有某种偶像崇拜性质的形式主义做法，令传教士们很难接受。在苏州，美国南浸会所属的晏城中学及慧灵女中，在举行联合毕业时悬挂了国民党旗及国旗，并且还唱了国民党党歌，仅仅因为宗教信仰没有悬挂总理遗像，即被县党部检举，咨请行政机关查封。[4]尽管此事后查明是吴县县党部赵启震欲到晏成中学担任党义教师，实施党化教育遭到拒绝后，因而怀恨在心，借端生事。[5]不过此事也清楚地表明国民党党员欲借党化教育控制基督教学校的意图。而沪江大学，由于在三民主义教育方面“尚无显著成绩”，竟由教育部直接下达训令，命令上海特别市教育局让沪江大学“切实改良”[6]。

在国民党推行党化教育咄咄逼人的形势之下，基督教大学只能顺势而为，

---

[1] 程湘帆：《基督化教育与党化教育》，《中华基督教教育季刊》，第 5 卷第 2 期，1929 年 6 月，第 9 页。
[2] 刘进光：《华中基督教教育会近讯四则》，《中华基督教教育季刊》，第 5 卷第 1 期，1929 年 3 月，第 139 页。
[3] 《上海市教育局取缔私立学校条例》，《中华基督教教育季刊》，第 3 卷第 3 期，1927 年 9 月。
[4] 《慧灵晏成被党部检举》，《中华基督教教育季刊》，第 5 卷第 2 期，1929 年 6 月。
[5] 《苏州晏成中学慧灵中学与吴县县党部发生纠纷之实在情形始末记》，《中华基督教教育季刊》，第 5 卷第 4 期，1929 年 12 月。
[6] 《沪大与三民主义教学》，《中华基督教教育季刊》，第 5 卷第 3 期，1929 年 9 月。

希望在党化教育与基督化教育宗旨之间作一调和，找到一个契合点。但二者如何调和？契合点是什么？实际上，党化教育和基督化教育有着本质的不同，“党化教育是偏于政治的，革命的；基督化教育，是偏于宗教的，道德的；党化教育是重主义的信仰，人的崇拜；基督化教育除崇拜耶稣，信仰耶稣主义外，还有上帝的信仰，神的崇拜。基督化教育在宗教上尚有来世的观念，如什么天国。党化教育惟要改造现时的社会，不曾谈到来生。有这许多异点，必至互相抵触，如水火之不相容”[1]。而对教会学校不能容纳于中国社会的主要原因，中国基督教人士其实看的很明白，如程湘帆曾道出内里缘由，“一、仍以教会学校为外国人的教育机关。二、仍以教会学校为专门施行宗教的机关。”[2]为弥合差异，中国基督教界人士主要从政治文化机制的角度进行调和。

上海青年协会编辑部干事谢扶雅认为，基督化教育不是洋化教育，也不等于教会教育和基督教化教育。真正的基督化教育，“在养成基督化人格。基督化人格，是大仁大勇的结晶体”。在他看来，国民革命的成功正需要这种人格，如果每一位国民党党员都具备这种人格，中华民族马上就能得到平等自由，所以“基督化教育确实大大有造于党化教育”，并且应当在党化教育中占据“极优越极重要的地位”。他用两个同心圆来表达它们之间的关系，党化教育包括了基督化教育，基督化教育则居于党化教育之中心。[3]上海青年协会学生部干事徐庆誉，既是国民党员，又是基督徒，关于基督化教育与党化教育的论述极为深刻，他指出“基督教的原理与国民党的主义，原为一致，基督教与教会是两回事，不可混为一谈，教会有腐化的可能，教义则万世不朽。党义与党员也是两回事，亦不可混为一谈，党员有腐化的危险，党义则千古不磨。因此教育当基督化而不当教会化，同时应党义化而不当党员化，基督化的人格教育，与党化的革命教育，既殊途同归，就该同时并进，毋庸入主出

[1] 钟鲁斋:《我的基督化教育与党化教育谈》,《中华基督教教育季刊》，第 4 卷第 1 期，1928 年 3 月。
[2] 程湘帆:《基督化教育与党化教育》,《中华基督教教育季刊》，第 5 卷第 2 期，1929 年 6 月。
[3] 谢扶雅:《基督化教育与党化教育冲突吗？》,《中华基督教教育季刊》，第 4 卷第 1 期，1928 年 3 月。

奴，以免为识者笑。”[1]谢扶雅和徐庆誉都点出了基督教学校的人格教育和党化教育的革命教育有共通的地方。与孙中山领导的革命事业有极深渊源的岭南大学，其校长钟荣光就曾说过：“任何人皆知本校为基督化。真实的基督化，即革命化与平民化。……吾人苟有牺牲服务之精神，在校一切所学，皆为服务民众之工具。”[2]

沪江大学教授钟鲁斋认为：“真正的基督化教育，是把基督主义养成基督人格和精神。真正的党化教育，是把党的主义，养成孙中山先生的人格和党的精神。前者的目的就是建设世界上的天国，后者的目的就是要救中国。”[3]他还指出，“要党化人民或基督化人民，都要先从教育做起。……现在党化教育使人民信仰三民主义，基督化教育使人民信仰基督主义，在学校里面各有宣传的方法，”并说国民党和教会的宣传方法，真是“两两相对”，他列举了党化教育和基督化教育很多方面的相似之处：

> （一）学校设备方面，在国民党多贴标语：如革命尚未成功，同志仍须努力，打倒帝国主义，废除不平等条约等等，以刺激学生耳目，使之不要忘记。在教会则多贴天国降临，爱人如己，上帝以独生之子赐世，使俾信之者，免沉沦而得永生，其爱世如此等标语，使人人警悟，服从圣道。前者是偏于政治的，后者是偏于宗教的。
>
> （二）党化学校多置党的书籍报纸，且定三民主义为学生的必修或选修科，且有人主张设训育部，施行政治训育。在基督化学校，多置教会书报，且定圣经为必修科（现在多数教会学校改为选修），且有青年会之宗教部，或学校之牧师，施行宗教宣传。
>
> （三）党化学校，开会要读总理遗嘱，静默三分钟，唱革命歌等等。

[1] 徐庆誉：《我对于基督化教育与党化教育的管见》，《中华基督教教育季刊》，第 4 卷第 1 期，1928 年 3 月。
[2] 高冠天：《岭南大学接回国人自办之经过及发展之计划》，载朱有瓛、高时良主编：《中国近代学制史料》第 4 辑，华东师范大学出版社 1993 年版，第 577 页。
[3] 钟鲁斋：《我的基督化教育与党化教育谈》，《中华基督教教育季刊》，第 4 卷第 1 期，1928 年 3 月。

基督化学校，开会要祈祷，念祈祷文，（有时照圣经中祈祷文，但多数是由个人自由）唱赞美诗等等。惟前者无什么上帝真神等字样，后者则有之。

（四）党化学校举行纪念周，每周一次，有演讲或政治报告，高悬孙总理遗像。基督化学校，每星期日有主日礼拜，讲道德，说仁义，或有教会重要报告。惟悬耶稣像则未尝多见。

（五）党化学校，钱选青提议学生须穿中山装，有时表演中山故事，纪念中山先生诞辰，读中山先生遗著，教会学校到了耶稣诞，也有极大纪念，有时表演基督故事。

（六）党化学校鼓吹人入党，教会学校鼓吹人入教。入党的手续，要填表，要领党证。惟教会则须领洗礼，教会证则未尝有。

从中可以看到，党化教育的方法和基督化教育的方法，虽然目的不同，但形式并无大异，现在党化教育要求实施的一些方法，在基督教学校看来，与之前实施宗教教育的方法有很多共通的地方，只要稍加改造，在基督教学校实行党化教育，并没有什么困难。

关于党化教育，一些基督教大学也采取了积极顺应的态度，如福建协和大学就向国民政府报告了实施党义教育的情况，称"自民国十五年冬国民革命军开始来闽，即注重三民主义教育，在课程中列入三民主义。一二年级学生用总理的三民主义十六讲为课本，分三十二次研究。……三四年级学生则于经济学内研究实业发展、节制资本和平均地权的问题。于政治学系内研究五权宪法，直接民权行使，和党政实施等问题"，还称"本校是最早按照党部规定，举行总理纪念周，每星期一上午十一时全体学生与教员共同参加，缺席者作缺课论。"[1]

从上面中国基督教界人士的言论中可以看出，他们为沟通、调和基督化

[1] 王治心:《私立福建协和大学实施党义教育报告》,《中华基督教教育季刊》，第 5 卷第 2 期，1929 年 6 月，第 79-80 页。

教育和党化教育所做的努力，这种认知上的突破，正是基督教大学能够积极备案并接受党化教育方针的思想基础。

三、金陵大学对党化教育的调适

金陵大学是在国民革命运动中遭遇挫折最为严重的基督教大学之一，在“南京事件”中，金大有五幢住宅被完全烧毁，教学大楼和教师住宅大面积遭劫，特别是副校长文怀恩竟遭乱兵枪杀，“南京事件”直接导致在华大批传教士撤离中国，金大的外籍教师也全部撤离了学校。而随后国民党建立起全国性政权，以南京作为首府，经历过激烈震荡的金陵大学又置于首都之地，不能不强烈感受到来自政治方面的压力，在保持自身基督化属性和应对国民政府党化教育之间如何取舍？金陵大学对党化教育的调适无疑更具代表性。

“南京事件”发生后，当时南京市党政府由激进派所掌控，反对宗教，反对外国人在中国开办教育机构，金陵大学面临的处境非常危险，有被接收的可能。金陵大学能较平稳渡过政治动荡期的关键在于，学校领导层在人事安排方面的未雨绸缪。早在“南京事件”发生前，1926 年 3 月 18 日金陵大学召开了第 22 次理事会，校长包文在会上指出学校的经济问题很严重，但“更为严重的问题，就是，中国人领导的问题，这个问题很迫切，无论是中国还是差会董事会都强烈感到在这方面需要采取进一步的步骤，现在时间已经到来”[1]。包文还在会议上公布了金大各外籍行政管理层的辞职报告，尽管在有能力管理大学的中国人产生之前，这个辞职报告未被采纳，但校长包文去意已决。由于局势逐渐混乱，包文给理事会写信，表达了他辞职的决定，“选举中国人担任校长，或至少置大学于五到七人组成的管理委员会（the administration of a committee）的管理之下,只需一到二人为美国人即可”[2]。包文还给陈裕光、

[1] Twenty-second Meeting of the Board of Managers of the University of Nanking, March 18,1926, Archives of the United Board for Christian Higher Education in Asia（以下简称 UBCHEA） College Files, RG 11, Box 192, Folder 3338.

[2] Report of the President to the Board of founders and the Board of Directors, August 3, 1935, UBCHEA College Files, RG 11, Box 195, Folder 3373.

过探先、刘靖夫和刘国钧写信，告诉他们只要成立管理委员会，他们至少，应为委员会成员，这便是最初的“四人委员会”，这既是包文出于对中国政局变动的考虑，也是为了委员会在某种程度上处理紧急事情做准备。当局势变得更加危急时，在“四人委员会”基础上又补充了五人，形成了一个“九人委员会”，以过探先为主席，当 1927 年 3 月 24 日“南京事件”发生时，教职员中的美国人被迫离开，正是这个管理委员会，在过探先的领导下，负起管理大学、开展工作的责任。

金大第 22 次理事会还有两个重要举措，一个是成立了立案委员会，任务是研究大学立案的整个问题；另一个是成立了宗教教育委员会，任务是研究大学宗教教育的整个问题。在考虑大学立案的同时，成立宗教教育委员会，目的很明显，金大在考虑如何既能完成向政府的立案，同时还无损于进行宗教教育的目的，由此可见，保持基督教属性是金大重要的坚守。

1927 年 4 月 19 日金陵大学在上海传教大楼召开第 23 次理事会[1]，校长包文报告了外国教职员的情况，很多人打算回美国，包文也打算 4 月 23 日离开，回美国休假。也正是在这次会议上任命了一个“七人校务委员会”，成员包括：过探先、陈裕光、刘国钧、陈嵘、李汉生、李德毅和陈中凡，这个七人委员会就是后来被称为的“大学管理委员会”（the College Administrative Committee），可见此时金大并没有中国人校长，这个“大学管理委员会”一直工作到陈裕光 1927 年 11 月 9 日被选举为校长为止。在金大有被接管危险的时候，正是管理委员会的过探先和李德毅，因与国民党的一些成员关系密切，并进行了积极的沟通，才使得金大校务在短暂中断后，于 4 月 10 日又重新恢复。

但金大的危机只是暂时解除，最关键的问题是尽快争取向政府立案，当时有谣言称，如果金大不能在九月一日前立案，秋季开学就会很困难。金大

[1] Twenty-third Meeting of the Board of Managers of the University of Nanking, April 19,20, 1927, *UBCHEA College Files*, RG 11, Box 192, Folder 3339.

为避免学校被士兵所占，开办了暑期学校，但“学校教堂在暑假经常被其他团体使用开会”[1]，当时《申报》就有报道说：“南京市党部二十日假金陵大学开本市全体党员大会，请吴稚晖、戴季陶、丁惟芬演讲，陈果夫作党务报告，并有中央各要人报告军事及政治近况。”[2]其实当时南京市党部经常借金大教堂开党务会议，作为金大基督教精神象征的教堂，却被用来开国民党的党务会议，这也体现出基督化与党化在金大的紧张对峙。

1927 年 6 月在上海召开的第 24 次理事会上，立案问题被正式纳入议程，任命成立了一个大学改组和立案委员会，专事负责大学改组和立案问题。根据 1926 年 10 月 18 日广州国民政府教育行政委员会颁布的《私立学校规程》和《私立学校校董会设立规程》[3]，金陵大学申请立案有两个关键问题，一是改组校董会，重新划定美国的托事部与校董会间的权责问题；二是选举中国人校长问题。校长问题是在 1927 年 11 月初召开的第 26 次理事会会议[4]上得到解决，其实早在 1927 年 7 月 21 日就召开了金大提名委员会会议，专门讨论校长提名问题，会议提名陈裕光为大学校长[5]，作为此次会议的秘书，葛德基指出陈裕光当选的原因，在于他获得了中国不同的教会团体，西方差会，校友会和教职员所有团体的完全信任，同时陈裕光还是大学管理者，学者和基督徒。[6]的确，综合各方面条件考虑，陈裕光的确是校长的不二人选。他是金大早年毕业生，是大学校友，熟悉金大的情况，又是基督徒，还是北长老会的代表[7]，这使他容易获得中国教会、西方差会和校友会的支持。他还留学过美国，获得哥伦比亚大学哲学博士学位，在学界享有威望。回国后在北京

---

[1] Meeting of the Executive-Finance Committee of the Board of Manager of the University of Nanking, Sept.13,1927, UBCHEA College Files, RG 11, Box 192, Folder 3341.

[2]《中央党政要讯》,《申报》，1927 年 6 月 20 日，第 1 张第 4 版。

[3] 详细内容见《大学院公报》第 1 年第 1 期，载朱有瓛、高时良主编：《中国近代学制史料》第 4 辑，华东大学出版社 1993 年版，第 785 页。

[4] Twenty-sixth Meeting of the Board of Manager of the University of Nanking, November 9-11, 1927, *UBCHEA College Files*, RG 11, Box 192, Folder 3341.

[5] Minutes of the Meeting of the Nominating Committee the University of Nanking, July 21, 1927, *UBCHEA College Files*, RG 11, Box 192, Folder 3340.

[6] Secretary of the Nominating Committee to Dr. Y.G.Chen, July 22, 1927, *UBCHEA College Files*, RG 11, Box 192, Folder 3340.

[7] 从历次金大理事会出席人员名单可见，陈裕光是以北长老会的代表身份出席的。

师范大学出任过理化系主任，兼任教务长，校务会议主席及代理校长，具有丰富的行政管理经验。陈裕光被提名是众望所归。在金大第 26 次理事会上正式公布了陈裕光被提名为金大校长，最后经会议表决，同意陈裕光当选金大校长。这里有个问题，此时金陵大学并没有完成改组，符合《私立学校校董会设立规程》的新的校董会并没有产生，理事会实际上没有权利选举任何人担任校长，这里只是代行新校董会的职责，但由于陈裕光获得了教职员的全面支持（full backing），无论中国的、外国的，还是来自校友、差会和其他团体的支持，实际上已具有校长职位之实，缺少的只是一个正式认可的程序。

1927 年 11 月 29 日召开了金大理事会最后一次会议和校董会第一次会议，根据之前与美国托事部达成的协议，托事部在 1927 年 9 月 14 日会议上决议：一、赞成和同意理事会的请求：（1）理事会改名为校董会（2）校董会有权选举中国人校长（3）托事部租借大学的财产以五年期给校董会（4）托事部将所有内部事务管理权交给校董会。二、已经接受包文校长的辞职，选举校长的问题交给校董会，并给予它完全的权利解决立案的问题和内部行政与经济的所有问题。三、保证让大学享有充分的宗教自由，维持大学的基督性。[1] 前两条内容是托事部让渡给校董会的权利，第三条是让渡的条件，也可以说是托事部的底线。校董会的成立标志着金大完成了改组，并正式选举陈裕光为金陵大学校长。之后在校长陈裕光主持之下，根据大学院颁布的《私立大学条例》申请立案，最终于 1928 年 9 月 20 日成功立案，成为立案最早的基督教大学。

当然金陵大学能成为第一个立案的基督教大学，也有地处首都南京的压力，农科科长芮思娄就说过："很明显金陵比其他远离南京的机构更能强烈的感受到教育部的态度。金陵大学差不多在教育部的脚下，这也是很自然的教

[1] First Meeting of the Board of Directors of the University of Nanking, November 29, 1927, *UBCHEA College Files*, RG 11, Box 192, Folder 3343.

育部试图执行这个政策，能如他们所期望的看到在我们的大学得到贯彻。”[1]尽早完成立案，对金大来说可免除在政治压力下被接管的危险，对中国政府来说，金大积极立案的态度，对其他基督教大学又是很好的示范，加速了基督教大学向中国政府立案的进程，也有助于新政权统治权力的伸张。

金陵大学完成立案是实现“中国化”的重要步骤，这样也被纳入了国家的教育体制之下，也必然面临着国家意识的植入。面对国民政府在教育领域推行的党化教育，金陵大学在不放弃“基督化教育”宗旨的同时，也努力实现与“党化教育”的调适。

为应对党化教育政策，金陵大学对办学方针和课程结构进行了调整。将办学宗旨由“培养学生的‘基督化人格’，即培养牺牲与服务精神，以造就健全国民，发展博爱精神，养成职业知能的根本”，改为“研究高深学术，养成专门人才，适应社会需要”[2]，调整后的办学方针已看不出基督教的性质。

课程结构的调整主要体现在两个方面，一是宗教课程由立案前的必修改为选修，如《金陵大学 1931 年章程》[3]，关于宗教课程明确说明：宗教学不作为主修或辅修课程，所有的课程都是选修的。1931 年共开设了 20 门宗教选修课程，共计 38 学分，学生可以自由选修。而且金大立案后 30 年代开设的宗教课程内容与早期相比有很大的不同，从着重向学生灌输有关圣经或神学的教义，转向从较广阔的层面研究基督教，侧重于教育性及学术性的研究。开始尝试应用不同学科如心理学、教育学、哲学的理论、方法来研究宗教，帮助学生从跨学科角度去分析及研究人类的宗教活动，如开设了“心理学与宗教生活”、“宗教哲学概论”、“宗教教育概论”、“宗教心理学”等课程。最为难得的是随着中国社会问题不同涌现，金大宗教课程结合青年学生非常关心的现

[1] Summary of Information Relative to Christian Character of Staff and Student Body, and to Ratio of the Staff to the Students,1930, *UBCHEA College Files*, RG 11, Box 202, Folder 3453.
[2] 陈裕光：《回忆金陵大学》，载金陵大学南京校友会编：《金陵大学建校一百周年纪念册》，南京大学出版社 1988 年版，第 10、15 页。
[3] University of Nanking Bulletin: Catalog(December 1931), *UBCHEA College Files*, RG 11, Box 197, Folder 3389.

代社会问题，从基督信仰的角度做出回答，如开设的“学生问题之解决”、“宗教与现代文明之趋势”、“基督与国家和国际问题研究”等课程，把宗教置于当今社会环境当中来考察，这样把宗教思想与现代人的生活联系在一起，对学生来说，宗教研究便更富时代感和具有时代意义，也有助于学生健全人格的培育。从以神学为主导的宗教教育转向以学术研究为主导的宗教教育，这个转变过程，吴梓明教授称其为“宗教教育现代化的历程”[1]。

二是增设了党义课程。根据《三民主义教育实施原则》党义课程体系包括党义课、军事训练课和体育课，下面通过图表介绍金大党义课程[2]：

课程种类	课程名称	课程内容	学分
党义	三民主义之精义	本学程内容共分四章，除首章说明三民主义之意义，及其连环作用，与研究方法外，其二、三、四各节，则将三民主义之理论的本体，分别作具体的系统的阐明，并引征有关各种学说，比较研究，以见三民主义之博大精深	每周二小时，二学分
	中国政府组织大纲	本学程共分三编，第一编国民政府，第二编省，第三编县，均系根据建国大纲，五权宪法，地方自治开始实行法，及有关政府组织之法规，说明各级政府之组织与权限，在叙述中，并拓述列国各种制度，比较研究，探讨各种组织上之缺陷，及其弥补方法。	每周二小时，二学分
普通体育（本学程为大学一年级必修科目，目的为促进身体之健全，与	普通体育 130	本学程讲授室内外器具运动，柔软体操，步法及一切改正姿势，动作，以及足球、蓝球等练习法	每周二小时，一学分
	普通体育 131	本学程除室内外器具运动外，并讲授田赛、径赛、排球、棒球等练习法	每周二小时，一学

[1] 吴梓明:《从神学教育到宗教研究——燕京大学宗教教育的考察》,《基督宗教与中国大学教育》，中国社会科学出版社 2003 年版，第 68 页。
[2] 本表根据《私立金陵大学一览（1932-1933）》整理而成，见张研、孙燕京主编:《民国史料丛刊》(1085)，大象出版社 2009 年版，第 305-307 页。

提高体育之兴趣，并使知各项运动之基本原则			分
军事训练（本大学除女生外，军事训练，为二三年级必修科目，每学期内每周实施三小时，计学科一小时，术科二小时）	军事训练 140、141	教授下列各项军事科目：甲、学科讲授：步兵操典、射击教范、阵中勤务、军事讲话、测图，其他如野外演习，距离测量，卫生救急法等。乙、术科：讲授徒手各个教练，徒手部队教练，技术，如基本体操，应用体操等	各二学分
	军事训练 150、151	甲、学科：讲授步兵操典，射击教范，筑垒教范，劈刺教范，体操教范，军事讲话，阵中勤务，军制学概要，测图，其他如兵器之处理补修保存法，野外演习，距离测量等术科：讲授执枪各个教练，执枪部队教练，技术，如应用体操，器械体操，刺枪术等。	各二学分
国术（本校除普通体育，与军事训练为必修课程外，另聘有专家，教授国术，凡本校学生，可任意选习）			选修，没有学分

金大规定一年级新生入学考试也要求考党义，为加强训导工作，金大还成立了学生生活指导委员会、军事教育委员会和体育委员会。体育和军事训练在金陵大学原有悠久的历史，早在汇文书院时期就特别重视，认为"体育运动不仅有助于身体健康，也有利于精神上的活力"[1]，金大体育协会（Athletic Association）1909 年 12 月 10 日就已经成立，教职员和学生都有资格参加，希望以此改善学生的身体素质。[2]金陵大学经常举行校际间的足球比赛，后来

[1] Editorial: Athletles, *Nanking University Magazine*, December, 1909, Vol.1, No.1, p.2.
[2] Athletic Association, *The University of Nanking Magazine*, January, 1910, Vol.1, No.2, p.38.

还成立了华东八大学体育联合会，增进体育交流，可见金大在早期就有重视体育的传统。金大刚成立时已开设必修的军事训练课，军训主要出于几个方面考虑："有助身体锻炼和提供工作的动力，为国家造就士兵以及培养愿为国牺牲之士，有助养成守纪律和服从的精神"[1]，并聘请曾在菲律宾美国军队服役多年的 Steel 先生担任军事训练教官[2]。南京国民政府成立时，也看到了军事训练和体育在大学教育中的重要作用，当然此时军训和体育是建立在三民主义教育宗旨的基础之上。

金陵大学根据第一次全国教育会议通过的"中等以上学校实施军事训练"法令，遵从大学院命令，于 1928 年开始实施军训，聘请朱世明为军事教官，并核定军训学分。金大教职员对军训的态度，也是"极重视，并协助推进"，特别是九一八事变后，金大一部分教职员更是"自动编队训练，并筹资聘中央军校教官指挥军训。"[3]到 1936 年 1 月 2 日，教育部颁布《高中以上学校军事管理办法》，其规定，"为养成学生整洁、敏捷、勤朴、耐劳、团结、互助、振作精神、遵守纪律诸美德起见，高中以上学校学生不分年级，均实施军事管理。"[4]金大将全校宿舍划为两个管理区，二年级以上住校本部，为第一区，一年级新生住东宿舍，为第二区，此外规定，全校学生一律着制服，并规定不着制服之处分规则；分全校学生为若干队；每日分别检查内务一次并登记；受军训管理学生每日应参加升降典礼。[5]1936 年 4 月 28 日，教育部又颁发了《专科以上学校特种教育纲要的训令》，关于实施特殊教学与研究，金陵大学教育委员会决定三院以特定课程，代替每星期特种演讲，即：1.文学院 a.国防经济，b.民族英雄传略；2．理学院 a.无线电，b.国防化学；3．农学院 a.

---

[1] Editorial: The University Compulsory Military Drill, *The University of Nanking Magazine*, April, 1910, Vol.1, No.4, p.2.

[2] Current Items, *The University of Nanking Magazine*, April, 1910, Vol.1, No.4, p.28.

[3] 《私立金陵大学学生军训概况（1935 年 2 月 12 日）》，中国第二历史档案馆藏金陵大学档案，全宗号 649，案卷号 1493。

[4] 《教育部订定的高中以上学校军事管理办法》，中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》，第五辑第一编，教育（二），江苏古籍出版社 1994 年版，第 1313 页。

[5] 《金陵大学军事训练实施步骤（二十五年度）》，中国第二历史档案馆藏金陵大学档案，全宗号 649，案卷号 1493。

战时粮食管理，b.非常时期农业生产知识，c.非常时期乡村教育问题。关于教育部要求增进军事训练，金陵大学建议，“二、三年级每月一次之增进军事训练，集中在一学期内举行完毕，并拟定改为二年级上学期学生必修。”[1]综上可看出，金陵大学对教育部要求的军事训练持支持的态度，但同时也结合本校的实际情况，进行了一定的调整，执行起来没有很大的困难。

关于总理纪念周，金大还是很认真对待的，每周一上午十时四十分都会如期举行，纪念周仪式除了有唱党歌、向国旗党旗及总理遗像行鞠躬礼、恭读总理遗嘱外，还邀请党政人物或学者来校演讲，以1936年为例，参加总理纪念周演讲的有[2]：

贺衷寒：军事委员会政治训练处处长，题目《礼义廉耻之社会科学的认识》

陈宗一：金大森林系主任，题目《救国之根本问题》

龚浩：参谋本部第三厅厅长，题目《谍报与宣传勤务之纲要》

刘振东：中央政校教务主任，题目《中国所得税问题》

鲁佩章：财政部首席秘书，题目《农村疾苦症结》

冯玉祥：军事委员会副委员长，演讲内容保密

翁文灏：行政院秘书长，题目《青年责任与事业》

张默君：民主革命家，妇女运动先驱，题目《劳教死教与中国今日教育应有之精神》

参加金大总理纪念周演讲的远不止以上八人，只是以此为代表，从中可

[1] 《金陵大学特种训练计划（1936 年 10 月 22 日）》，中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，教育（二），江苏古籍出版社 1994 年版，第 1310 页。

[2] 金大总理纪念周演讲人物和题目，根据《金陵大学校刊》第 195、196、197、201、203、204、207 等期整理而成。《金陵大学校刊》第 204 期关于冯玉祥的演讲，因内容有保密性，特强调道：冯先生本日所讲有关各节，同学不得以口头或文字向他人转述。

看到演讲者的身份有党政军高官，有学者，也有女界领袖，题目涉及政治、经济、军事、教育各个方面，并不拘泥于党义的宣传，目的是让学生们藉此了解时事，关心国家大事，增强爱国观念，金大总理纪念周整体实施的效果也是比较好的。

除了周一的总理纪念周，金大平日每天都有朝会，周二、三、四为宗教朝会，周五为金大例定朝会，由校内各教授轮流出席报告，如三院院长，理学院院长魏学仁讲过《现代大学生的品质》，文学院院长刘国钧讲过《五年来！》（九一八朝会演讲），农学院院长章之汶讲过《我国大学农业教育之新趋势》[1]，兼具学术性和政治性。周日的主日礼拜更是金大隆重的宗教集会，也会邀请基督教界知名人士前来主持。

可见，尽管有党化教育色彩的总理纪念周，但金大各种形式的朝会，冲淡了总理纪念周的政治色彩，各种宗教集会也很好的保证了宗教教育的实施，这也是金大寻求党化教育与基督化教育平衡的一种调适。当然各种性质、各种类型的集会、讲座，也开阔了学生视野，不仅使学生获得广博的知识，也有助于学生养成容纳各种观点的宽阔胸襟。

毕业典礼是金陵大学最为隆重的节日，校方和毕业生都极为看重。从毕业典礼的程序安排上我们从中也能看到折衷基督化教育和党化教育的痕迹。金大的毕业礼式主要包括五部分，其先后进行顺序如下：毕业班植树纪念、毕业游艺会、毕业训词会、毕业典礼和同学会聚餐会。金陵大学每一级毕业生都会在毕业时栽种“级树”，以示“教育树人”之意，毕业游艺会主要是展示毕业生风采，最后环节的同学会聚餐会，表示大学同学毕业后，就自然成为金大的校友，正式加入同学会的行列。

这里最有意味的是毕业训词会和毕业典礼，毕业训词会可以说是金陵大学独有的仪式，同是金大毕业生的陶行知就说过：“关于训词会，其他学校也

[1] 三院院长演讲的例定朝会内容分别见《金陵大学校刊》第 199、200、201 期。

有，但没有特开训词会，既往已沐春风，将来复多薰育，此为本校特殊之教育精神。"[1]毕业训词会是全宗教式的，对毕业生进行训词的大都是基督教界人士，训词会的程序具有基督教特性。而毕业典礼则是普世式的，所请的人士主要是党政方面的要人，这个分别，实际上就是宗教教育在典礼上与世俗教育的接轨。

我们以立案前 1926 年的毕业典礼和立案后 1929 年的毕业典礼作一比较。下面是 1926 年毕业训词会和毕业典礼的程序单[2]:

毕业训词秩序单（六月二十七日上午十时）		毕业典礼秩序单（六月二十八日上午十时）	
三一颂	全体	爱国歌	全体
祈祷	主席	祈祷	李汉铎先生
歌诗（第七十四首）	全体	长官训词	
齐颂诗篇（第一二一篇）	全体	联师	
荣归上帝诗	全体	省长	
读经	诚静怡博士	唱歌	本校西歌团
祈祷	李厚甫先生	毕业训词	教育厅长江问渔先生
歌诗（第一百五十八首）	全体	校歌	全体
毕业训词	诚静怡博士	授予学位及证书	校长及各科主任
歌诗（第一百五十一首）	全体	报告	校长

[1]《毕业之训词会》,《金陵光》, 1918 年 10 月，第 10 卷第 1 期。
[2]《金陵大学第 16 次毕业程序单》，中国第二历史档案馆藏金陵大学档案，全宗号 649，案卷号 536。

祝福	李厚甫先生	校歌	全体
地点：鼓楼本校大礼堂			

（该表根据《金陵大学第 16 次毕业程序单》，中国第二历史档案馆藏金陵大学档案，全宗号 649，案卷号 536 制作。）

从上表可知，1926 年的毕业训词会有牧师主领读经、祈祷和唱赞美诗，毕业训词由诚静怡[1]牧师进行。而毕业典礼则有军政、教育方面的人士出席，毕业典礼的训词由教育厅长江问渔主持，但也仍然有金陵神学院李汉铎牧师主领的祈祷，毕业典礼还存有很多的宗教成份，宗教氛围浓重。这是金陵大学在立案之前毕业训词会和毕业典礼的情形。

1929 年 6 月 24 日，金陵大学隆重举行了第 19 届毕业典礼暨四十周年纪念，以及补行新校长正式就职礼，此次毕业典礼是金陵大学成功立案后举行的第一个毕业典礼，意义非凡，原定于 1928 年举行的四十周年校庆因为局势动荡，也改在 1929 年与毕业典礼同时举行，可谓举校欢庆。毕业典礼程序单包括[2]：

> 开会奏乐、全体肃立、唱党歌、向国旗党旗及总理遗像行三鞠躬礼、主席恭读总理遗嘱、静默三分钟、主席报告、训词（中央委员胡展堂先生、戴季陶先生）、报告校史——（一）创办期，前校长福开森、同学会代表许钦飒先生；（二）合并期，前校长包文先生、同学会代表高秉坊先生；（三）改组期，董事会会长吴东初先生、校长陈裕光先生。报告已故校长科长劳绩（同学会代表陈钟声先生）、毕业训词（教育部长蒋梦麟先生）、授予学位及发给证书、毕业生代表答词、唱校歌、奏乐散会。

从典礼秩序中可以看到，与 1926 年的毕业礼相比，此次毕业礼政治氛

[1] 诚静怡是中国基督教界的领袖人物，主张中国教会本色化，1924 年担任中华全国基督教协进会会长，也是中国唯一参加过 1910 年以来三次世界宣教大会的代表。

[2] 《私立金陵大学第十九届毕业典礼暨四十周年纪念典礼秩序单》，中国第二历史档案馆藏金陵大学档案，全宗号 649，案卷号 535。

围很浓，典礼开始部分有全体肃立、唱党歌、向国旗党旗及总理遗像行三鞠躬礼、主席恭读总理遗嘱、静默三分钟等一系列有党化意味的程序，由中央委员胡汉民、戴季陶进行训词，毕业训词由教育部长蒋梦麟（朱经农代）主讲，党政人物出席训词既代表对金大“合法性”的认可，也说明金大对政治当局的主动示好，对党化的顺应。

当时《申报》对金陵大学的此次毕业典礼进行了长篇的报道，“南京金陵大学开创已四十年，于本月二十四日上午九时，举行四十周年纪念，同时并举行第十九届毕业典礼，是日各机关代表参与典礼者，有中委胡汉民、教育部部长代表朱经农、铁道部代表梁寒操、内政部代表陈达三、工商部代表张凤舞等数十人”，“胡汉民、朱经农、孔祥熙训词，历任校长福开森、包文、陈裕光报告创校经过，现任校长陈裕光补行就职礼”。关于前一日举行的毕业训词会，报道称：“并闻该校昨日上午十時曾举行毕业训词会，由工商部孔部长及该校校董禁烟委员会委员罗运炎到会训詞，来宾亦甚多”。[1]毕业训词会之所以邀请孔祥熙和罗运炎训词，是因为此二人都是基督徒。

邀请社会名流参加毕业典礼是金陵大学很早就有的传统，这也是金大寻求社会认可的重要方式，也是在典礼仪式上寻求宗教教育与世俗教育的接轨，而实行党化教育后，它的毕业典礼和之前其实并无本质的不同，所不同的是，党化的意味更加浓厚，金大毕业训词会的设置，可以充分体现出金陵大学调和“基督化教育”和“党化教育”的良苦用心。

四、基督教大学接受党化教育方针的政治文化机制

二十世纪 20 年代中国狂飙四起的民族主义运动，使基督教大学再也无法在原来独立系统内封闭发展，使基督教教育更加有效率，更加基督化，更加中国化成为基督教教育工作者的共识。而国民党是个强调“以党建国”、“以党治国”的政党，随着国民党全国政权的建立，不仅政治格局改变，也给民国

[1] 《金大昨举行毕业礼》，《申报》1935 年 6 月 18 日，第 4 张第 13 版。

时期教育的发展带来重要变化，国民党在“以党治国”的原则下，民国教育也呈现出党化教育的色彩。

党化教育尽管因违背教育独立精神，饱受诟病，但也并不是没有积极意义。在当时历史条件下，党化教育其实包含三层含义。一是代表国家教育主权。1928 年 5 月中华民国第一次全国教育会议规定教育宗旨为三民主义教育，而三民主义其中一个重要内容就是民族主义，故在教育行政上，要努力收回教育权，在课程上，要注重本国语言、文化及公民学。拟定的教育实施原则第一条就是发扬民族的精神[1]。而且因国民党是中国的执政党，所以实施党化教育，也代表了实施国家教育主权，并且有通过这种教育进行国家教育的目的，这是建设民族国家所必须的。国民党统一全国后，要求包括基督教学校在内的私立学校向中国政府立案，取得国家认可，并且接受三民主义国家教育的内容，这是基督教学校无法反对的。

二是党化教育中也包含公民教育的内容。所谓“公民教育”，舒新城称:“公民教育，大概均以养成奉公守法爱国爱人的德性为目的”。[2]姜琦在第一次全国教育大会上解释党化教育时指出：“倘学校里面，仅仅举行总理纪念周，或在课程上，仅仅设一三民主义学程，还不能算是党化教育，我们要实行党化教育，必须随时确实崇仰总理的人格之伟大，发挥三民主义的精神，期造成一完全独立，并且有贡献于全世界人类之中华民国”，他认为党化教育，范围甚广泛，意义甚丰富，其精神包括：革命化、科学化、人格化、社会化、民众化、正义化、人道化、艺术化和劳动化等，可将党化教育定义为“依照中国国民党三民主义规定教育与手段，使全国人民，都形成中华民国之健全的公民。”[3]可见，公民教育是党化教育一个重要内容。实际上在 1931 年国民党第四次全国代表大会上，鉴于党义课意识形态宣讲功能过于突出，就有人提议

---

[1] 中华民国大学院编:《全国教育会议报告》(乙编)，载沈云龙主编:《近代中国史料丛刊续编第四十三辑》，文海出版社 1971 年版，第 3 页。
[2] 舒新城:《近代中国教育思想史》，吉林人民出版社 2013 年版，第 250 页。
[3] 中华民国大学院编:《全国教育会议报告》(乙编)，载沈云龙主编:《近代中国史料丛刊续编第四十三辑》，文海出版社 1971 年版，第 34-38 页。

将“党义课”改为“公民课”即是证明。

三是党化教育具有灌输国民党意识形态，实行政治教育的内容。作为执政党的国民党，为了使教育服务于统治，不可避免的在国家教育宗旨中夹带私货，进行灌输国民党意识形态，实施思想政治教育。姜琦称：“中国国民党，是中国之唯一的党，……党便是国，国便是党，党与国，是不可分离的，……党化教育便是国化教育，国化教育，便是三民主义教育。”[1]中国国民党主张以党治国，以本党的三民主义作为实施中国教育政策，从执政党的角度来看亦属当然，这也是政治和教育互为因果的关系，教育必须适应政治的需要，政治也依靠教育进行传播。但教育毕竟不是政治，有其自身发展的规律，教育崇尚理性、思想自由，“党化教育给青年的并不是一种理性教育，青年在理性方面未能得到应有的教化，于是感情的部分因不满现实而日益泛滥”[2]，党化教育内容的空洞与现实社会的恶劣之间的巨大反差，这也是招致人们对其怀疑、批评的主要原因。

以上党化教育的三个属性，前两种具有合理性，基督教大学为了适应党化教育，积极的进行革新运动，移交学校行政与财产管理权于中国人，改组校董会，任中国人为校长，积极请求注册立案，宗教课程和礼拜改为学生自由选择，即便如此，仍然被看作是外国的、宗教的机构，尽管有隔阂，但基督化教育与党化教育并不是不可调和，实际上仔细进行分析，基督化教育同样也包括三方面内容，即神学教育、知识教育和人格教育。传播基督教教义和基督福音是基督化教育的中心目的，那福音究竟是什么？程湘帆解释说：“基督教会存在是为那些贫穷苦恼的人，所有学校、医院、教堂等事业，无非使那软弱痛苦的人，变为强健，受压制不能自由的人，得着解放，瞎眼无知的人，得以看见，被欺侮压迫的人，得以自由。最重要就是提高人的生活，增加人的价值，使得人人明白人生之可贵，这就是‘上帝悦纳人的禧年’的意思，

[1] 中华民国大学院编：《全国教育会议报告》（乙编），载沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编第四十三辑》，文海出版社 1971 年版，第 32-33 页。
[2] 储安平：《中国的政局》，《观察》第 2 卷第 2 期，1947 年 3 月 8 日。

这就是基督教所宣传的福音。"[1]可见基督福音本身含有扶助社会革命化的一面，国民党很多党员同时也是基督徒，国民党的创始人孙中山便是基督徒，即是明证。

基督教学校若仅进行神学教育，完全以宣传宗教为目标，不但违背教育原则，与党化教育也是不相适宜的，基督化教育也含有知识教育的内容，教授近代自然科学，开通民智，沟通中西文化，这也是基督教学校能在中国发展的主要原因，特别是进入 30 年代后，在中国民族主义思潮的冲击下，基督教学校越来越注重研究中国传统文化，金陵大学在 1930 年秋成立了中国文化研究所，专事研究中国文化，名家云集，使金陵大学在三四十年代成为研究中国文化的重镇。而且金陵大学的职业教育也获得迅速发展，特别是农科的成就享誉国内外，以金陵大学为代表的基督教大学在立案后所进行的教育更接近于普通国民教育，增加了世俗教育的内容，而这与党化教育科学化、社会化的精神是相契合的，金陵大学也成功实现了转型，从而对社会贡献更大。

注重人格教育是基督教大学一个重要内容，基督化教育，即是教育的基督化，就是要把基督的精神人格和理想为施教的原则，基督化教育，并不是强迫学生信基督教，不过是以基督的精神人格和理想为教育的标准而已。[2]这种博爱、牺牲、服务的精神与党化教育中的公民教育具有一致性，成为基督化教育和党化教育调适的重要基础。

通过对党化教育和宗教教育的文化机制分析，二者之间存在很多的契合点，这也是金陵大学和其他基督教大学能够成功转型的内在机理。通过向中国政府立案，承认国民党的国家权力，基督教大学也取得了合法的身份，并且保持了基督教学校的基本特色，在更大意义上成了中国本土化的高等教育

[1] 程湘帆:《基督化教育与党化教育》,《中华基督教教育季刊》，第 5 卷第 2 期，1929 年 6 月，第 15 页。
[2] 徐庆誉:《我对于基督化教育与党化教育的管见》,《中华基督教教育季刊》，第 4 卷第 1 期，1928 年 3 月。

机构。而国民党政权由于政局的纷乱，特别是财政的支绌，此时收回基督教学校自办也是不现实的，应该说在当时条件下，基督教大学在党化教育方针下进行宗教教育的因应调整，可谓实现了"双赢"，这从 20 世纪三、四十年代基督教大学对中国教育的杰出贡献可得证明。

基督教对中国近代教育的影响:以教会学校发展为启思

范俊铭

摘要：教会学校教育原属西方宗教与教育的结合，基督宗教成为西方宗教的主流後，跨足西方的教育与神学思潮，教会学校在西方和殖民区域皆可见其踪迹；本文专以廿世纪前的教会学校现象为探究，分析教会学校对中国近代教育的启蒙和发展，首先，论述基督宗教对近代中国教育的变革，包括外语课程、科学教育、教会大学林立、性别平等教育和宗教教育等；其次，探讨基督宗教对中国大学教育的体制影响，如大学体制的思维转换、综合科目的增设与制度引进等。在中国的教会学校不仅仅是知识的传授，更重要的是借着教育制度的传播与更新，翻转当时清朝的传统学制和固有思维，大学因教会学校体制而逐渐林立，学科分工日益精进，脱离传统的单一学门学习，多元化发展的大学教育，为华人凝聚出可与世界匹敌的本土知识分子，基督宗教和教会学校对于近代大学体系的发展，提供良好的契机。

关键词：基督教 中国近代教育 教会学校

一、前言

1842年鸦片战争以后，由于列强入侵，使中国封建社会发生了根本变化。此后一百多年间，中国的教育，随着政治、社会、经济变化而产生剧烈变动。其间，有太平天国政权下进行的教育改革，有「洋务运动」中的「新教育」措施，有「改良主义」在维新运动中新式学制的拟定…传教士引进西方的学校教育制度，以近代科学文化知识培育人才，对中国传统教育制度的影响，

促进近代中国教育发展…使近代中国教育新陈代谢[1]。19世纪60年代洋务运动开始，实际启动了中国教育近代化的进程，但作为承载中国教育近代化任务的洋务教育，在发展中表现为实践上的沉重滞缓和指导思想上的本土化取向，这既给在华教会学校留下插足发展的空间，同时也设置了障碍。基督教教会正是在这种矛盾中进行了一系列教育策略调整，抓住中国教育从传统向近代化过渡的这一转机，从年代到世纪末的近年时间里，实现了教会学校数量的扩张，完成了从早期的零星自发状态向专业化和制度化转变。[2]

中国传统教育受到朝廷政治、经济、文化、教育、科举等结构的牵制，教育改革无多变化，更遑论与国外教育竞争，即使在国学、儒墨大家的专精下，亦难以与当时国外的大学教育相抗衡，严重表现在体制、规模、外语、师资等不足；

中国近代教育的启动是因应清末洋务活动中，对于西学、枪炮等科技的急切需求而兴办，如洋务学堂属于提供专门训练的专科性学校，虽是针对专门机构的需要而教育人才，但亦缺乏培养通用人才的思维。

西方传教士在当时的中国，一面传播基督宗教，另一面也在中国设立教会学校和教会大学，其体制多仿西方教育，藉由传教士的设立与经营，一面使中国近代教育汇集东、西两方的教育体制融合，另一面也为日后大学本土化的建立，产生不可磨灭的影响；过程中借着教会学校为管道，接触知识分子并传教，而为中国产生优秀人才、带进外语教育、两性平等受教、科学教育设立等，在当时清朝时期是前所未见的教育改革景象

二、基督宗教对近代中国教育的变革

中国传统私塾教育，多以「义理、词章、考据」为教本，偏重科举制度，

[1] 姚振黎:《美国传教士对近代中国教育之影响》，第六届中国近代学术研讨会，桃园，2000 年，第 1 页。

[2] 王伦信：《中国教育近代化的启动与基督教教育策略的调整》，《华东师范大学学报》(上海)1999年第4期，第75页。

《三字经》、《千字文》和《四书》等为共通且唯一课程，教法惟有背诵、口读，主要目的为应付乡试和八股文章，学不到现代化的科学知识，能挤入朝廷为官者也尽是凤毛麟角；能受教而入官场者，多为官宦、地主、富庶家庭之后，平民能入私塾并为官的机会很少，大多是文盲传家，在农村、内陆区域的景况更甚；清廷在鸦片战争失败后，对教育文盲现象仍难以撼动，虽有少数开明者提出向西方学习的主张，延至十九世纪六十年代，才有进一步改革。[1]

十九世纪中叶之后，随着洋务运动与维新运动的兴起，在变法图强的时代潮流中，传教士藉由传教而引进的教会学校，引起中国社会的注意，在中国传统教育之外，还存在着另一种完全不同的教育制度—教会学校[2]，类似中国的私塾制度，却有着私塾制度所没有的教育国际化风格：

> 美国北长老会传教士狄考文于 1863 年来华…在数十年的布道过程中，只赢取了不多的皈依者，面对中国传统社会与文化的冲击，狄考文在华的经历促使其不断调整自己的传教策略和方法…由传教到从事教育工作成为狄考文在思想上转变的必然。[3]

传教士以传教立基的理念下，面对传教果效不彰、文化冲击等缘由下，以兴学做为传教的前身，一面可以藉兴学之路广泛接触当时华人，另一面可以提升本土基督信徒的知识水平；教会学校在传教理念和教育提升等考虑下兴立，传教理念、科目多元化等也相对冲击着当时清朝传统教育体制：

1.外语课程

训练本土学生的中、外文造诣，为日后的《圣经》翻译、西人深入中国古学、儒家思想等储备翻译人才，也相对为西学东进、东学西进的途径铺路，

[1] 顾长声：《第八章 传教士开办洋学堂》，《传教士与近代中国》，上海：人民出版社，1981 年，第 225 页。
[2] 陈景盘：《中国近代教育史》，北京：人民教育出版社，1979 年，第 74 页。
[3] 崔华杰：《狄考文研究》，山东：山东师范大学硕士论文，2008 年，第 10-12 页。

外语教学是传教士培养自身宗教翻译人才的契机，也为日后提供教育国际化的管道。

2.科学教育

教会学校的课程，除了基督教常识和传统的四书读本以外，开创了西方新型的自然科学教科书，包括数学、物理、化学、天文学、地学、测绘学、生物学等，也就是后来简称的"数理化、天地生"，源自希腊亚里斯多德和欧几里得的科学系统。从教会学校开设的课程，可以鲜明地看出：它充分体现了希腊理性主义和希伯来宗教信仰的融会贯通，构成了西方现代教育的两大支柱。希腊精神注重理性、智力，表现为欧几里得几何学、亚里斯多德逻辑（"七艺"即文艺学科教育：逻辑、语法、修辞、数学、几何、天文、音乐）、哥白尼日心说、牛顿原理、达尔文进化论等等，是中国传统的四书五经儒家学说最欠缺的实证科学知识；希伯来精神注重信仰活力和良知伦理，表现为中世纪以来修道的宣讲、诵福音、唱圣诗、做礼拜（讲课即来自基督教会的布道仪式）"以体操锻炼身体，以音乐陶冶心灵"等等，是中国传统的道教、佛教闻所未闻，见所未见的。[1]

教会学校间接成为传教士宣教的工具，其科学教育内容与中国私塾教育大有不同的讲究和特色：

（一）学习科学以破除传统迷信和无知；

（二）注重科学可使教会学校成名，有别于私塾教育的守旧教法；

（三）开设科学可使教会学校毕业生更有能力，朝西方社会的方向同步发展；[2]教会学校的教育方针与理念，不以在清朝的「入官拜相」作为首要，科学教育的传输，相对培育出本土科学人才或出国深造，为日后的建设奠定根基。

---

[1] 陈明远：《租界与教会的希腊—希伯来精神》，《社会科学论坛》(北京)，2013 年第 8 期，第 24-25 页。

[2] 姚振黎：〈美国传教士对近代中国教育之影响〉，第 10-11 页。

3.教会大学

教会学校的兴建除了稍稍减少中国文盲的普遍现象，教会学校多寄附在教会，由传教士担任教职、课务等工作，为求宣教工作合法化、培育本土高等人才，各国传教士多以兴建高等教育学校为目标，兹以培育高等人才，兹以美国传教士在近代中国建立的教会大学为较：

校名	建校时间及地点	主办教会
文华大学	1871 年武昌	美国传道会
北京汇文大学	1885 年北京	美以美会、美国长老会、美国传道局
东吴大学	1901 年上海苏州	美国监理会
岭南大学	1904 年广州	美国长老会
圣约翰大学	1905 年上海	美国圣公会
北京协和医科大学	1906 年北京	美国长老会、美以美会
沪江大学	1908 年上海	美国浸礼会
华南女子文理学院	1908 年福州	美国美以美会
之江大学	1910 年杭州	美国长老会
金陵女子大学	1913 年南京	美国北长老会、美以美

校名	建校时间及地点	主办教会
		会、浸礼会、基督会、圣公会
福州协和大学	1915 年福州	美国公理会、美以美会
齐鲁大学	1917 年济南	美国长老会、传道会
燕京大学	1919 年北京	美国长老会、美以美会

表 2-1：美国宣教士在近代中国建立的教会大学表[1]

十九世纪时期，在当时最有影响力的美国传教士狄考文，对于设置教会大学的看法如下：

真正的教会学校，其作用并不单在传教，使学生受洗入教。他们看得更远，他们要进而给入教的学生以智慧和道德的训练…作为传教士来说，如果我们彻底地训练出一个人，使他能在一生中发生一个受过高等教育的人的巨大影响，就可以胜过半打以上受过一般教育不能在社会上有崇高地位的人。[2]

传教士设立教会大学的立意，为日后高等教育的发展留下曙光，既达到传教的目的，也获得高阶人才，逐渐拔高本土基督教徒的质与量，藉由教会大学的设立，在当时清廷统治下，可有宗教、教育、政治、经济、社会等多元考虑。

4.性别平等教育

教会学校在华创立之初，目的是传播福音，培养本土基督信徒，随着传教的深入，以科学和教育为目的而出发的传教，逐渐与精神信仰的传教模式相匹，教会学校的隐含价值功不可没，客观上也为当时的教育领域， 特别是对女性教育做出以往未见的贡献：

[1] 毛礼锐：《中国教育史简编》，北京：教育科学出版社，1984 年，第 544 页。
[2] 人民教育出版社：《1877 年基督教在华传教士大会记录》，上海：人民教育出版社，1987 年，第 457-459 页。

教会学校最突出的是从社会底层开始，招收教徒子女或贫苦人家子弟，学生免纳束修，每逢季会及圣诞节还赠送礼物，这与以王公贵族、富绅商贾为主的官学、私学有天壤之别。教会学校附设于教堂附近人口居住密集区，开办教会女子学校，比其他学校更能深入社会底层。女子学校教育于当时世界还是一个新兴的领域，这一崭新事物无论在形式上，还是在内容上对刚刚开启国门的中国人而言，是一次震撼并波及到社会的最底层、最偏僻的角落。这种震撼带来的结果是对中国女性的思想启蒙，对社会经济、国家政治、文化教育的冲击。教会教育改变了女性在传统价值、伦理道德、家庭婚姻、父母子女关系等等方面的观念[1]。教会兴办女子学校，从初期以免费饭食招收下层女孩，不多久便克服重重阻力持续发展，更出现了中西、圣玛利亚、贝满等面向"中国有力者"的女子贵族学堂。19世纪70年代，中国由南到北都设有教会女校。据1877年"基督教在华传教士第一次大会"报告，1876年教会女校日校82所，学生1307人，寄宿学校39所，学生794人。到1902年，教会女学的学生有4373人，占教会学生总数的43%；至1907年，天主教会仅在江南地区就设立教会女校697所，在校女生超过1万多名。这对于中国妇女解放运动，做出了有力的促进…传教士在中国创办女学兴起热潮，随之出现了我国第一批赴美学医的女留学生，对后来的女子教育产生极大的示范作用。[2]

在传统思维下，女性地位多不受重视，更遑论受教育的机会，西方对于性别平等受教之风，随着教会学校的煊染而走进中国传统社会，甚至亦深入边荒、农村和内陆区域，相对于中国阳刚为主的私塾教育，教会学校模式强化女性性格、丰富女性视野、培养开拓能力等，特别在近代孕育出不少本土出名女子，从而改变华人对于女性教育的重视。

5.宗教教育

在十九世纪入华传教时…中国方面对西学的需要，西学（包括基督教）

[1] 赵容:《近代教会学校对福建女性启蒙的影响》,《党史研究与教学》(福州)，2002 年第 3 期，第 67-71 页。

[2] 陈明远:《租界与教会的希腊—希伯来精神》，第 28-40 页。

所显示出影响中国的前景，这种需要提供了基督教机会，使得他们的教育活动成为与中国现实社会紧密相连的历史潮流…1877 年在上海召开第一次基督教在华传教士大会…当会中讨论办文化教育事业与传教的关系时，狄考文大谈办教育之重大意义…「它是与中国高阶层人物接触的最好手段」。[1]

教会学校的宗教教育，对于宗教学、哲学、神学、生命教育等课程规划无不建功，特别在传统教育体制下，宗教教育是名不见经传，即使在中国已有佛教、道教、民间宗教等宗教林立，有类似之专门学术机构的培育与传承，但对于宗教教育的普及与推广，在教会学校另有一番落实的面貌，教会学校的宗教教育对于日后的生命省思、生死学、终极关怀等提供莫大帮助。

三、基督宗教对中国大学教育的体制影响

1.大学体制的思维转换

近代西学在中国传播，主要通过基督教士（天主教耶稣会士和新教徒等）的文化活动，也就是希腊—希伯来精神的实践。途径共有三种：一是兴办新式学校（教授西学）；二是发行报纸刊物（宣传西学）；三是译述西方书籍（介绍西学）。华夏教育历史比希腊罗马及欧洲早，如各朝代的官学、私塾、国子监等，在两千年前就萌生了。然而，现代意义上的中学、大学、学院和各种正规学校，首先在租界出现，而最早的现代学校，多由基督教传教士开办或与教会有关。到 1922 年全中国共有现代化的大学二十四所，其中教会大学多达十六所，比重竟达三分之二…五口通商后，来华基督教传教士创立的、招收华人学生的学校，如雨后春笋萌发。著名的有上海租界的徐汇公学（1849 年）、裨文女塾（1850 年）、文纪女塾（1851 年）、清心学校（1860 年）、圣芳济学堂（1874 年）等。1875 年，教会学校总数达到八百所，学生两万人，初级阶段主要是小学堂。基督教（新教）开办了三百五十所，学生六千人；其余属罗马天主教。1875-1900 年教会学校总数增加到大

[1] 顾长声:《传教士与近代中国》，第 234-236 页。
姚振黎:《美国传教士对近代中国教育之影响》，第 9-10 页。

约两千所，学生四万人，中学堂数量增多，还产生了现代化大学。[1]

基督宗教在华传教事工，可归纳成布道、文字、教育、医药、社会等五方面[2]，一般性而言，传教士至华夏一般多以传播福音、领人归主为传教工作的重心和主力，西方教会在清末时期如雨后春笋般成立，其目的乃是要将福音尽快传给华人[3]；当时西方教会的主要资源都放在开荒布道工作上，包括办学及医疗工作，限于当时中国文盲现象普遍，传教士对于教会学校的启思，多仅限于开化、与华人沟通等事宜。

传教士训练在华同工的方式主要是采用师徒制，教会一般多在省府建立布道所或传教站，作为支持该省各城乡的聚会点[4]；当时在培育信徒事工上最大的困难是，大部分信徒都是文盲[5]，因此，渴望建立教牧训练学院的思维，在教会学校的构思上如火如荼展开，一面可以提高自身教会信众的素质，另一面可以自我栽培在华教会的下一代，大学高等教育的思潮藉由展开。

2.综合科目的增设与制度引进

中国传统教育的主要形式，初级阶段是私塾，高级阶段官办的是府学县学，私立的是书院。千百年来传授内容为老一套"四书五经"、全部学问为"经史子集"，学习目的为科举取士，晋升功名为秀才、举人、进士、状元，文人理想为读书做官。至于自然科学、工程建设、厂矿技术、生产管理、实业财贸，都受到士大夫阶层漠视藐视，不屑一顾且一窍不通。欧洲 15 世纪以来的文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、产业革命…完全在他们的视野之外，置若罔闻[6]…1896 年，狄考文在「中华教育会」第二届大会上，做了关于〈什么是中国教会学校最好的课程〉的报告。他将课程列为六种：语言、地理、历

[1] 陈明远：《租界与教会的希腊—希伯来精神》，页 23-25。
[2] 王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 242-319 页。
[3] 林荣洪：《中华神学五十年》，香港：中国神学研究院，1998 年，第 9 页。
[4] Ibid，第 152-154，158，173-174 页。
[5] Frank Houghton, China Calling, London: Inter-Varsity Fellowship of Evangelical Unions, 1936, pp.143-144.
[6] 陈明远：《租界与教会的希腊—希伯来精神》，第 28-35 页。

史、数学、自然科学与宗教。[1]

与中国私塾教育相比，教会学校的教学科目多元且多角，科举制度以经史子集作为单科的教育读本和单一的教育风格，教会学校在西方吸取多面经验，从基督宗教开始至欧美的教会学校、教会大学成立，经过多年的琢磨、淬炼和实验，在西方教育下，欧美的大学教育制度在当时几乎臻至完善，欧美传教士在本地也多受大学教育的熏陶后而赴华夏传教；传教士至华夏之后，只要引进、模仿、复制、设立、传授在欧美的教育经验，幻化成欧美在中国的大学分院，科目设立逐渐多元并以西方教育为雏型，对于中国近代教育的体制，特别是高等教育、综合科目等无不产生震撼。

四、结论

欧洲文明的两大支柱—希腊文化和希伯来信仰，在四千年华夏文明的土壤上，其传播、嫁接的生命力，注定是艰难曲折的。百年租界文化尽管地区不够广，但影响深远，在现代中国文教事业上的开拓性和示范性，不可抹杀。近现代西方文明与基督教有不可分割的联系。现代意义上的中学、大学、学院和各种正规学校，首先在租界出现，而最早的现代学校，多由基督教传教士开办或与教会有关。教会大学建立以前，中国传统教育大约处于西方 16 世纪宗教改革以前的水平，即以古典文史知识为主；到 20 世纪初，在华最好的教会大学的水平接近了同时代欧美一般大学的程度，这一飞跃同教会大学是分不开的。[2]

基督宗教在十九世纪为中国提供现代化教育的观念、师资、学校、科目、体制等，二十世纪之后，教会大学依旧是当时中国高等教育的多数，与其他世界级大学的学术水平虽仍有差距，却多位居中国高教的领导地位；廿世纪初，基督教和天主教在华共开办约 12,000 多所学校，约 250,000 人经过教会

[1] 姚振黎:《美国传教士对近代中国教育之影响》，第 11 页。
[2] 陈明远：《租界与教会的希腊—希伯来精神》，第 22 页。

学校的教育，与官立学校学生比例约为 1：6[1]。其中培育出的人才，对于中国日后发展有极大贡献，传教士藉由开办学校，在思维开启、人才培育等方面，不能不否定其突出成效，对于近代中国社会的开发与全民教育的普及，亦是重要的推动力量。

若从传统本土主义分析，传教士与传教意味着，西方宗教的渗透、传播和侵略，对于固有的儒墨传统、佛道宗教而言，在当时都是挑战和威胁，特别是藉由教会学校，作为西方教育移植到华人教育的化身，西方教育的课程、校风、文化和管理，在教会学校显露无遗，教会学校间接成为西方文化入侵华人民间最底层文化的工具，藉由农民社会至高阶的菁英份子，改造当时清廷的社会架构。

从多面来看传教士、传教和教会学校，可有褒贬之议，就迈进现代化而言，文化的入侵、相遇、交流、对话与融合是必经过程，教会学校在教育、科技、医学、人文、理工等诸多方面，投入不可计数的人力及财力，也为当时的进步提供了不可磨灭的贡献。

[1] 王忠欣:《传教与教育一基督教与中国近现代教育》，温伟耀、陈荣毅主编:《基督教与中国文化丛书》，加拿大：福音证主协会，1996 年，第 188、276 页。

近代基督新教在广州的文字事工探略

贺璋瑢

摘要：文字事工是近代西方新教差会传教活动的五大领域之一，基督新教在广州这百余年的文字事工大致分为两个阶段。第一阶段：1807～1842 年，这是新教在广州的艰难草创时期，其文字事工也开启了艰难的起步阶段；第二阶段：1842～20 世纪 20 年代，鸦片战争以后，基督新教的文字事工在广州进入了蓬勃发展时期，文字事工与医疗、教育、慈善等事工一起成为传教士们整个传教事业的核心和重头戏，并取得不菲成绩。传教士们文字事工的社会、文化与政治影响要远远大于宗教影响，其对岭南社会乃至中国社会迈入现代社会的门坎功不可没。

关键词：基督教、文字事工、传教士

从基督新教传入广州的 19 世纪初至 20 世纪 20 年代的百多年时间内，基督教在粤传播开拓的宣教事业，实以文字事工为最早。文字事工是近代西方新教差会传教活动的五大领域（除了文字以外，还有布道、教育、医疗、慈善）之一，这儿的“文字”，可以解读为以纸张为载体的印有文字的读物与画册等，包括书报刊、小册子等的印刷、出版与发行等活动。重视文字事工是基督新教的一个特点，文字布道乃是一种“无声传教”，因而始终是教会的工作重点之一。在此我们探讨的是 19 世纪初至 20 世纪 20 年代的百多年时间内基督新教在以广州为主的广东的文字事工，从一个侧面来了解近代史上新教是如何通过文字事工在粤开展其传教事业，并事实上成为华南地区从传统社会向近代社会转型的“助推器”。

基督新教在广州这百余年的文字事工大致分为两个阶段。第一阶段：1807～1842 年，这是新教在广州的艰难草创时期，其文字事工也开启了艰难的起步阶段，且 30 年代以前文字事工的主要基地是在南洋，30 年代以后虽渐转至广州，但环境对其而言依然艰难险峻；第二阶段：1842～20 世纪 20 年代，鸦片战争以后，基督新教的文字事工在广州进入了蓬勃发展时期，随着这一阶段来粤传教的差会与人数的明显上升，文字事工与医疗、教育、慈善等事工一起成为传教士们整个传教事业的核心和重头戏，并取得不菲成绩。

一

第一阶段即 1807～1842 年，基督新教的文字事工主要包括如下几方面：

（一）圣经翻译

基督教的全部思想来自于圣经。所谓“工欲善其事，必先利其器”。1807 年，英国传教士罗伯特·马礼逊(Rev. Robert Morrison，1782～1834 年) 接受伦敦传道会遣派来华传教。他是基督新教第一个进入广州的传教士，随着他的到来，圣经的翻译成为一件刻不容缓的急务，马礼逊对此极为重视，来华伊始就致力于此事。从 1807 年开始，马礼逊历时 5 年之久，将《新约全书》译成中文，并在广州秘密排印 2000 部。1810 年，马礼逊开刻由他修订的中文《使徒行传》，1814 年完成《新约》的新译本。当然，马礼逊的翻译工作参考了他之前的天主教神父的一些中译手稿，也有中国助手们的帮忙和润色。同年，马礼逊又开始与伦敦传道会遣派来华的另一位传教士米伶(Rev. Wi11iam Mi1ne 1785～1822 年)合作，用了 5 年的时间，将《旧约全书》译成中文，并于 1819 年共同翻译完成《旧约全书》，取名为《神天圣书》，于 1823 年在马来西亚的马六甲出版，《新旧约全书》因而得以完整地介绍到中国来了。与此同时，马礼逊还以非凡的毅力，着手编撰《英华字典》，并于 1823 年编纂出版了《英华字典》（或称《华英字典》），合计 2 卷 6 大本 4594 页，此字典成为中国英汉字典的嚆矢。

作为基督教经典《圣经》的中文全译本的出版，使得中国人得以阅读《圣经》全貌，在当时中国严禁传教士布道的情况下，散发《圣经》译本和其他宗教小册子，就成为在华传教士进行传教的一个重要方式，无疑对基督教在中国的传播产生了重要影响，同时也为后来的传教士从事《圣经》汉译提供了蓝本。《圣经》的翻译与出版搭起了中西文化、语言交流的桥梁，并因其的出版而直接催生了中国近代出版业。

（二）福音单张和宣教小册子的撰写与散发。

散发福音单张和宣教小册子，是传教士最为广泛使用的传教方法之一。曾有传教士感叹，“在中国，没有一种传教方法比散发基督教单张更为有效，影响也更为广泛。”[1]其实，传教单张的撰写并不是一件容易的事情。传教士首先要深入了解中国民众的思想和宗教信仰，对中文有一定的驾御能力，在文字体裁、书名选取、内容和文字应用等方面还需仔细斟酌与考量。传教士们在中文学习上付出的努力与艰辛不言而喻。前面提到的米怜在他的中国助手梁发帮助之下除印刷大量中文圣经外、还用中文出版了他自己撰写的大量有关布道、学道、解经、灵修、以及教会历史的小册子与福音单张，其中《张远两友相论》是一本最为脍炙人口的中文布道小册子。这本小册子以明清传统章回体通俗小说的题材写成，乃是首部新教传教士创作的小说，主要内容是一位年纪老迈的张姓基督徒和一位 26 岁的好友远在张家花园和远家就基督教救赎论的观念展开的 11 次对话，以问答体来揭示基督教思想的重点，就其开创性意义与影响力而言，此书开启了传教士文学小说出版的先河。1819 年，英华书院[2]刊刻单行本，到 1906 年，《张远两友相论》再版不下数十次，据学者统计印量超过百万本，是当时最受欢迎的传教士小说。1832 年前，有传教士把米怜生前所编的小册子合刊，称为《劝世文》，广泛使用在

[1] Southern Baptist Contributions, p.89.
[2] 1818 年英华书院由马礼逊和米怜创办于马六甲，是近代来华传教士最早创办的学校之一，该书院对华人教育、传教及出版事业、中国西文化沟通贡献良多。1843 年，书院从马六甲迁移到香港，不久改为神学院，专门培养传教人才。

传教中。除了米怜，另一英国伦敦会传教士麦都思（Walter Henry Medhurst，1796 年—1857 年）也常在马六甲印发用中文和马来文写作的传教册子。

值得一提的是马礼逊和米怜的中国助手梁发（1789 年—1855 年），他本是一个出身普通农户仅读过 3 年村塾的印刷工人，在一个特殊的历史转折时刻，却成为基督新教的第一位中国牧师和第一个参加近代化中文报刊编辑、出版工作的中国人。1811～1812 年，他经手印刷马礼逊所译的"路加福音"与部分新约书信，由之开始了解基督信仰。他后来受马礼逊的派遣，于 1815 年随米伶前往马六甲的一家印刷所工作，翌年，由米伶主持受洗礼入基督教。1823 年，马礼逊按立梁发为牧师，他是中国第一位华人基督新教牧师。梁发撰有《灵魂篇》、《真道寻源》、《劝世良言》与《救世之神谕》等。

（三）定期刊物的编撰、发行与出版

米怜于 1815 年在马六甲创办和主持了中国近代的第一份以华人为读者对象的中文月刊《察世俗每月统计传》（Chinese Monthly Magazine），《察世俗每月统记传》创刊号序文中说："既然万处万人皆由神而原被造化，自然学者不可止察一所地方之名物，单问一种人之风俗，乃需勤问及万世万处万种人，方可比较辩明是非真假矣。……所以学者要勤考察世俗人道， 致可能分是非善恶也。"这就是"察世俗"刊名的由来，该刊物公开声称办报宗旨"以阐发基督教义为唯一急务"。到 1821 年停刊，这份刊物共出了 7 卷 84 期，均采用雕版印刷， 每期 5 至 7 页。创刊号的封面是精心设计的， 右上角印有孔子语录，中间竖排刊名， 左下角印的是"博爱者纂"。耶稣加孔子的宣传内容和形式如此清楚地凸显出来。为该月刊撰稿的有马礼逊、米怜和麦都思等。最初该月刊每期印 500 本，后来增加到 2000 本，除在南洋华侨中散发外，还秘密运送到广州，分送给参加地方科举考试的知识分子。月刊以介绍基督教的教义为主，也有少量的介绍历史、自然科学以及时事新闻等方面的内容。现在学术界公认此刊为中国近代报刊和中国近代新闻事业的源头，也是世界上第一份近代中文报刊。众所周知，中国古代作文不用标点，全凭语

感断句理解，往往因句读不同而引起歧义；而这份刊物首次引用西洋标点符号顿号和句号，这对文化素养不高的普通人阅读理解提供了方便。

此外，在南洋一带还有其他传教士创办的刊物，如来东方前就懂印刷技术的麦都思来到马六甲后，先是帮助米怜编辑《察世俗每月统记传》，1817年，他在巴达维亚(今雅加达)建立印刷所，并于1823年在雅加达创办了《特选撮要每月统纪传》的月刊，每期 8 页，封面印有“子曰亦各言其志也已矣”，署“尚德者纂”。英国传教士纪德（Rnd Samuel Kidd 1797 ~ 1843年）于1828年在马六甲创办了《天下新闻》等。这些刊物维持的时间长短不一，《特选撮要每月统纪传》维持了三年，《天下新闻》只维持了一年，但都产生了一定的影响。

鼎鼎大名的美国美部会传教士裨治文（Elijah Coleman Bridgman，1801年－1861年）、卫三畏（Samuel Wells Williams，1812—1884年）等，则对新教在广州的出版事业作出了重要贡献。卫三畏来华之前曾在印刷所接受了为期半年的培训，对排字、印刷、校对、装订等各个环节都很熟悉。1833 年，他们在广州创办了美部会广州印刷所，并于同年在广州创办了中国境内第一份由传教士创办的英文期刊《中国丛报》（The Chinese Repository）这是基督教在粤出版事业的开始。截止到 1851 年停刊，《中国丛报》共出版 20 卷。作为中国境内第一份由传教士创办的英文期刊，刊物的首要目标是服务于基督教在华传教事业，这份刊物因发表了新教在华早期的许多重要文献而具有珍贵的史料价值。

曾创办“福汉会”的德国路德会牧师郭士立（亦译郭实腊、郭实猎 Gützlaff，Karl Friedrich August 1803—1851年）于1833年在广州创办了名为《东西洋考每月统计传》的杂志，《东西洋考》为木刻印刷, 中国线装书本形式, 每期约十二三页。该杂志所登载的内容十分丰富，有新闻、宗教、历史、地理、哲学、时论、工艺、商贸等。还开设了新闻专栏，刊登来自外报和广州以及澳门的新闻。《东西洋考》有固定的栏目，首创中文报刊刊登内容目

录、栏目划分和编者按部分，在编辑上，该报文字通俗，文风简短，尽可能与中国文化相吻合。

由上可见，如果说米怜创办和主持的《察世俗每月统计传》主要以宣传基督教教义为主的话，而在广州创刊和发行的《中国丛报》与《东西洋考每月统计传》则渐渐转向世俗的内容，如《中国丛报》所刊载的文章涉及当时中国的政治、法律、历史、农业、儒家经典、文学作品等方面，特别注意报导关于中国的时事和对外关系，如清朝皇帝的上谕、大臣的奏折，直至军事实力、海防现状等。如反鸦片的文章，前后刊载有 48 篇，其中 15 篇为裨治文自己所写。1839 年 6 月 3 日，林则徐虎门焚烧鸦片，裨治文是应邀见证的目击者之一。《东西洋考每月统计传》则更是如此，郭士立自述创办这一杂志的宗旨是为消除中国人对西方人的偏见，便于中国人了解西方的艺术、科学和教义。《中国丛报》的语言是英语，《东西洋考每月统计传》的语言则是中文，且杂志的内容既广泛又新颖，因而后者的读者对象更广泛，很多本地广州人成为该刊的固定读者，刊物还被寄往北京、南京和中国其他城市。

这一阶段值得一提的还有马礼逊的长子、人称小马礼逊的马儒翰（John Robert Morrison 1814—1843 年），他生于澳门，幼习中文，曾担任英国驻华商务监督处中文秘书兼翻译。他继承了父亲的事业，热心传教，遵其父遗命修改《圣经》汉译本，后与裨治文、郭士立等合作，完成《圣经》新译本。还著有《英华行名录》、《对华商务指南》《英华历书》等。

不难看出，第一阶段新教在华的文字事工最初是以南洋为基地展开的，30 年代后才在广州渐渐开展起来，而且也不是那么一帆风顺， 如 1837 年时，中国政府开始打击鸦片贸易，中英关系陷于低谷，传教事业随之受到影响，散发福音小册子的工作基本上停止。卫三畏不得不暂时将其印刷所由广州迁至澳门。郭士立的《东西洋考每月统计传》也曾两度休刊，并于 1838 年停刊。

第二阶段：1842～20 世纪 20 年代，这是新教在广州的蓬勃发展时期。

1842 年，中英《南京条约》签定后，广州作为五个通商口岸之一，对外开放，传教士获得了自由传教的官方认可，其传教环境因而出现较大改观。尤其在 19 世纪后四十年，来粤的新教各差会的传教事业获得了前所未有之进展，传教士的足迹遍及广东各县，珠江三角洲、西江流域成为新教活动最为活跃的地区，潮汕地区和东江—梅江流域的客家地区教会也比较多。新教的文字事工也因之呈现出前所未有的繁荣景象，这种"繁荣"主要表现在如下方面：

（一）圣经的继续翻译与出版

其实，自基督新教传入中国后，陆续进来的外国差会一直重视圣经的汉语翻译，在整个 19 世纪，在广东或在中国其它地区的外国差会竞相出版自己的汉语文理圣经译本，如裨治文曾先后参与三部中文圣经的翻译工作，1834 年，在马礼逊逝世后不久，裨治文便开始与麦都思、郭士立和马儒汉三人合作，着手进行马礼逊译本《神天圣书》的修订工作。1837 年，名为《新遗诏书》的新约圣经在巴达维亚出版。1847 年以后，裨治文移居上海，继续参与圣经的翻译工作。他从原文逐句直译，而不在意文辞典雅，因此与伦敦会意见相左。他与克陛存（Micheal Simpson Culbertson 1819-1862 年）、文惠廉（William Jones Boone 1811-1891 年）两位牧师另行重译，分别于 1857 与 1862 年译就《新旧约全书》。正是在各差会竞相译经的基础上，才有 1890 年在上海举行的传教士大会，与会者几乎一致肯定需要一个联合的官话译本。会议决定出版一本全国通用的中文圣经, 次年，共成立了三个委员会，分别负责三种不同文体的版本：即文理、浅文理与国语。来自广州的美南浸信会的纪好弼牧师（Rosewell H. Graves 1833-1912 年）就参与了浅文理译本的工作。上述三种版本的翻译历时 27 年，其中以《国语和合译本》最受欢迎，和合本的问世刚好赶上了 1919 年的五四运动和同时期的新文化运动，对中国白话文的普及和发展起了相当大的积极影响。若没有历代传教士及差

会的坚持，就没有今天中国绝大多数教会采用的标准译本。圣经的翻译传教士与外国差会功不可没。

需要指出的是，在这个阶段，为了传教的方便，一些来华传教士开始注重《圣经》的方言翻译。如美南浸信会来华宣教先驱、在广东和广西宣教长达 56 年之久的纪好弼于 1856 年来到广州，在经过十几年的努力学习中文和粤语后，纪好弼于 1869 年开始着手将新约中的部分章节翻译成广州土白。他说："在广州的传教士亟需广州白话圣经。我已经翻译完成了罗马书，现在正在翻译使徒书信，希望下周能将提摩太书完成。妇女和普通的百姓需要他们能明白的白话圣经，我希望通过我的努力能帮助人们理解上帝的话语。"[1] 此外，纪好弼还将圣经中的诗篇译成白话。显然，将圣经翻译成白话，有助于基督教在使用白话的广州普通民众当中的传播。

因岭南地区方言复杂，除了广州白话的方言圣经外，这一时期《圣经》陆续译出了潮州话的、客家话的、海南话的方言《新约》或《旧约》的一部分，美华浸会书局就曾陆续出版过文言、官话、以及上述几种方言的《圣经》有关部分和四福音单行本。汉译圣经的方言化对福音的传播有很大促进。可以说，"若没有适合某处方言的圣经，便没有能在某处持久的福音工作。"[2] 《圣经》成为在岭南地区销行最广的基督教书籍。据《中华归主》统计，民国 9 年（1920 年）广州销售汉字版圣经达 14 万册。

（二）福音单张和宣教小册子的撰写与广泛散发

如果说前面提到的米怜是在马六甲撰写福音单张和宣教小册子并散发给当地华人的话，这些华人有可能携带单张和小册子回到广东，但携带是颇具风险的，数量也不会多。而 1842 年后，随着传教士大量的进入广东，他们则是在广东本地大量撰写福音单张和宣教小册子，且广为散发。如纪好弼牧师就经常在街头布道和乡村巡回传教的时候沿途散发自己编写的福音单张和

[1] 1870 Annual Report of Southern Baptist Convention.
[2] 吴立乐：《浸会在华南布道百年史略》，上海中华浸会书局，1936 年，第 55 页。

宣教小册子，主要有：《醒世要言》、《真理问答》、《罗马人书注释》、《基督生平》、《救主之足迹》、《喻言之解释》，以及《保罗书信浅释》等。纪好弼还常针对特定的社会群体如妇女、儿童、文人士绅、士兵等编写宣教小册子。1911 年，正值辛亥革命爆发，纪好弼特别为革命军人所写的单张《圣经中军人之责任》（The Bible on The Duty of Army Men），据说印刷了约 7000 份，在广州城内广为散发。[1]

一般而言，传教单张及小册子大部分是免费散发的，小部分在城市中的书店中以微薄的利润出售。或许润物无声吧，经常会有一些人是因为阅读了福音单张的缘故而走进教堂，最后接受了基督教信仰而成为信徒。福音单张的影响力无法统计也无法估量。最著名的例子就是掀起太平天国运动的洪秀全，据说他在广州读到《劝世良言》[2]时顿有如获至宝之感。当人们提起洪秀全受到基督教的影响时，往往会提到美国浸信会传教士罗孝全(Issachar Jacox Roberts 1802—1871)的名字，他是最先来香港传教的外国教士。在香港居住多年后，他于 1844 年来到广州，1846 年他在广州南关东石角租地，设立教会与教堂。[3]罗孝全在广州传教期间，曾印刷福音单张 191,285 份，编写、印刷和发送福音单张的工作是其传教的一个重要组成部分。

（三）宗教圣诗的编译

众所周知，基督教的礼拜仪式上唱赞美诗是必不可少的。纪好弼牧师在圣乐和圣诗方面颇有恩赐，对于圣诗写作、谱曲，以及选译圣诗等均有成就。他选编的纪好弼圣诗集，共 284 首，曾风行两广教会多年。为了能使中国人

[1] 1912 Annual Report of Southern Baptist Convention.

[2] 《劝世良言》的作者是梁发，基本上是九本小册子合订一起。其中一部分是从圣经的旧约、新约的教训中选出来的，另外一部分讲述基督教的教义。据说洪秀全初期对基督教的了解来自《劝世良言》。

[3] 据说洪秀全和族弟洪秀仁于 1847 年 3 月从家乡前来广州罗孝全处学道。他们参加圣经班学习，记忆和背诵圣经，每天听课两小时。在这里，洪秀全第一次读到新旧约全本。1853 年洪秀全在南京建立了政权后，曾邀请罗孝全去那里帮助传播宗教。罗孝全到南京后，发现洪秀全的政权与基督教的差距实在太大，最后失望地离开。

有自己适合的赞美诗，纪好弼牧师在冯活泉[1]的帮助下，花费了大量的时间用来进行翻译和改写，集结成册，出版了一本中国人自己的赞美诗集。至今，我们在基督教会崇拜时所使用的赞美诗集中，仍能看见由冯活泉牧师翻译的大量的赞美诗。两广浸信会联会成立后在广州的第一个下设机构为小书会，该小书会持续运营十余年，1889 年，小书会首次印刷了 100 本《福音圣诗》。

（四）通过中西文化的比较来更深入地介绍西方文化和基督教

德国礼贤会传教士花之安（Ernst Faber 1839—1899 年）是这方面的突出代表（他于 1880 年与礼贤会脱离关系，独立传教—笔者注）花之安初以行医和办学等方式在香港、广东岭南一带地区传教，后因喉部患疾导致发音困难而不得不离开教会讲坛，专心通过文字著述继续传扬基督福音。他一方面研究翻译中国传统经典作品，用德文和英文写作，把中国社会、历史和文化系统地介绍到西方世界，其代表作有《儒学汇纂》、《中国宗教科学导论》、《孟子思想》等；另一方面用中文撰写了若干福音书籍和介绍西方文化的着作，其中包括《自西徂东》、《泰西学校论略》、《教化议》、《人心论》、《性海渊源》等。其中最为著名、影响最大的是《自西徂东》（Civilization, China and Christian，按英文直译应为《文明，中国与基督教》），这是一本至今阅读起来依然富有启发性的文化论著。花之安通过中西方文明的具体对比，指出了晚清中国社会、道德、文化现状与西方相比落后的地方，并提出只有基督信仰才能解决中国存在的问题，以福音作为改良中国文化的最佳方案。《自西徂东》就写于花之安在广东传教期间。

（五）由福音为主到福音、教育、医疗並重

新教在广州的文字事工经历了一个从以传播福音为主要目的到逐步与教育医疗并列成为基督教宣传教义、参与社会的重要手段。到 19 世纪下半叶，各种医学、科学的书籍的出版成为新教在广州的文字事工的重要组成部分。

[1] 冯活泉(?—1914 年)　名泽源，号活泉，南海县人，浸会早期著名布道家。浸会书局出版的“福音圣诗”，是冯活泉业余翻译和编写的，为各地浸会信徒所使用和喜爱。

1854 年来广州的美国长老会牧师嘉约翰(John Glasgow Kerr 1824-1901 年)任“博济医院”（是中国最早的教会医院之一）院长达 44 年之久，他的一个最主要的贡献就是编写医学教材和书籍，介绍西医知识。1859 年出版的《种痘书》虽只有 6 页，但对于推广种牛痘以及预防天花的流行起了普及知识的作用。1871 年，嘉约翰所编的《西医略释》、《眼科撮要》、《割症全书》、《炎症》和《化学初阶》相继问世。此外，早在 1868 年，嘉约翰就在广州发行《广州新报》，介绍西医常识。1884 年，该报更名为《西医新报》月刊，这是中国第一份西医杂志。

另一位在广州介绍西方医学的著名的传教士，是英国伦敦会牧师合信(（Benjamin Hobson 1816 ~ 1876 年)，他曾在广州西关外金利埠开设惠爱医馆，译著并出版了医学书籍三部，一是《全体新论》，此书详细介绍了人体骨骼主要部位、脏腑、脑、肌肉及五官的功用，特别介绍了哈维之血液循环说，这是中国第一部含人体解剖图的医学书。二是《博物新编》，这主要是一部集合地质、天文及鸟兽昆虫的博物学著作，也是中国的第一本科普读物。三是《妇婴新说》，此书与华人管茂才合撰而成。概要论述妇产科和儿科治疗学，对妇女妊娠记载尤详。合信还在上海译著并出版主要医书两部，这五部书又被称为《西医五种》或《合信五种》。[1]

（六）教会开设书楼（或称书局）与印刷所，出版书籍与刊物等

为了更好的进行传教工作，这一时期出现了专门的教会书楼（或称书局），各教会团体和教堂先后不定期地出版宗教月刊。早在鸦片战争前夕，已有七个基督新教差会先后进入广东，它们分别来自英国、美国及欧陆，代表信义会、长老会、圣公会、公理会和浸信会五大宗派。鸦片战争后至清朝末年，七十多年间进入广州的差会共有 15 个，其中较为重要者有北美长老会、美南浸信会、信义会（原名巴陵会，与巴色会、巴勉会统称“三巴教会”，属德国信义宗）、英国循道公会华南教区等。上述差会竞相在广东开设书局

[1] 赵璞珊：“合信<西医五种>及在华影响”载《近代史研究》1992 年第 2 期。

及印刷所，可以说，基督新教的文字布道，是任何一个在中国传教的差会都不会也不敢忽视的。

比较著名的书局有如长老会在双门底(今北京路)办的圣教书楼(该书楼 1905 年时被卖给耶稣救世教会，改称救世书楼)，广东公理传道会在十八甫办星导书楼等。星导书楼于 1897 年由美国三藩市华侨基督徒斥资在宣道堂（今光孝堂的前身）开设，宣道堂改作星导书楼后，内置西方各种社会及自然科学与基督教图书，供人浏览。据说康有为、梁启超曾经常光顾该书楼。尤为值得一提的是美南浸信会在这一时期令人瞩目的的文字事工。1885 年，美南浸信会在广州设立了一个小书会，持续运营十余年，也出版了 40 多种书籍。但印刷技术比较落后。1899 年，两广浸信会牧师湛罗弼（Robert E.Chamers 1870—1932 年）在广州的东石角浸信会堂创立美华浸会书局。直到２０世纪 ２０年代以前，美华浸会书局一直是华南地区规模最大、影响最广的基督教出版机构 ,1902 年，书局迁入广州沙面新建之房舍，同时创刊了《真光》[1]杂志，由湛罗弼任主编，陈禹廷[2]为副主编。《真光》杂志不但开基督教期刊之先河，其后也成为影响最大的基督教刊物，享有“教会报明星”的美誉。1924 年，当“非基运动”[3]甚嚣尘上之时，《真光》杂志挺身而出，站在护教立场上，有理、有力地驳斥反基督教的言论，令不少反对者也不得不叹服。许多人因读《真光》而读圣经，由反对基督教者转变成为信奉基督的人。除《真光》外，美华浸会书局还出版《主日学》、《新东方》、《恩喻周刊》等定期刊物，这些刊物存在的时间有长有短。

[1] 最初的名字是《真光月刊》，1906 年改名为《真光报》， 1917 年改称“真光杂志”。该杂志的内容包括论说、故事、教会新闻、时事、新闻等。

[2] 陈禹廷，广东新会人，从湛罗弼在广州创立美华浸会书局之始，陈禹庭就出任他的文字助手，湛罗弼的一切中文著作，都经过他的整理和润饰，所以湛罗弼的作品阅读起来没有外国人的生硬语气，因此很受华人教会的欢迎——笔者注。

[3] 1922 年 4 月，由于世界基督教学生同盟在北京清华大学开会，在基督教力量比较强大的上海，率先爆发了“非基督教运动”（简称“非基运动”），并迅速蔓延到北京、天津、唐山、太原、南昌、杭州、广州、厦门等大城市，引发了全国性的反基督教运动。当时一些著名学者、在校大学生盲目地高举社会主义、民族主义、实用主义等大旗，对基督教进行了来势汹涌的猛烈攻击。

1915 年，美华浸会书局在湛罗弼的擘划下，在广州市中心购地建楼，名曰“光楼”，其楼下设立南华基督教图书馆，开展出版工作，并代理全国基督教杂志，还设代客订购英文基督教书籍的服务。1927 年，华人教会代表在广州仁济路议决成立华南圣书公会。美华浸会书局曾一度因厂房大、设备好、工人多(约百余人)而执广州印刷业的牛耳。20 年代中期，广州时局不稳，美华浸会书局迁往上海。据统计，书局在广州时就已有出版物逾百种，销售书籍达十万册。其中有新旧约全书的分册及合册、四福音单行本与赞美诗，对内的解经丛书，对外布道的小册子，主日学课本，定期刊物等。有许多刊物再版了多次，如《表彰真道》、《辟邪归正》、《耶儒辨》、《耶墨辨》、《大光破暗集》、《要道五答》、《中国今日之所需》等。这些书籍不但风行华南，还远销到全世界各地华人教会。显然，美华浸会书局不仅属于浸信会，也属于为华南地区所有宣教团体服务的差会团体，对基督教在华南地区的传播、华南地区印刷术的改进和出版人才的培养以及社会的改良等方面都产生了较大影响。

受美华浸会书局的影响，广州的许多新教教堂，大多办有以传播福音为宗旨的定期或不定期的刊物。较大的教会出版的刊物较丰，其中以长老会、浸信会的刊物为多。这些刊物中，以长老会的《自理月刊》，浸信会的《东山浸信会月报》、《尽言周刊》、《朝曦》，中华基督教会广东协会的《中华基督教会广东协会月刊》、《锋声》等影响较大。这些月刊促进了教会图书事业的发展。

二

综上所述，鸦片战争前，由于广州严禁出版传教书籍，新教早期的文字事工是以南洋为基地、通过创办中外文期刊、学校和印刷所来艰难进行的；30 年代以后，文字事工逐渐由南洋转至广州，不过，其所面临的环境依然艰难险峻。这一时段，不管是在南洋、还是澳门、广州等地，所出版的中文书籍及小册子，以宗教性质的居多，也有少量介绍西方历史、文化、天文、地

理之常识的出版物。1842 年《南京条约》签订后，新教的文字事工之重心因而得以完全地从南洋迁回到包括广州在内的中国内地，且蓬蓬勃勃地全面铺展开来，教会的文字事工有了根本的改观。这一时期整个广东新教的文字事工是以省会城市广州为中心而逐渐向潮汕、客家等地区辐射开来。

从 19 世纪到 20 世纪，这百多年正是中国社会新旧交替的时期，腐朽的满清王朝正在走向衰亡，中国近代化的社会正在孕育诞生。传教士们在非常艰难困苦的环境中创设与铺展起著书立说、印行书刊的文字事工，在传播基督教信仰、介绍西方文化与学术思想的同时，多方协助中国社会开启民智，传播西方近代科学文化知识，移风易俗等，对岭南社会的近代化产生了重要影响。历史事实表明，传教士们文字事工的社会、文化与政治影响要远远大于宗教影响，其对岭南社会乃至中国社会迈入现代社会的门坎功不可没。他们是中国近代化事业的同道者、参与者与促进者。具体而言：

首先，传教士们通过文字事工把属于西方文化与宗教传统带到了岭南之地，促进了基督教在华南地区的传播，使基督教在这块土地上扎下了根，其后基督教在华传教虽也经历了难以言表的无数艰辛，但基督信仰却代代传承下来。

其次，传教士们文字事工“对中国最大贡献，实在于知识之传播，思想之启发，两者表现于兴办教育与译印书籍，发行报刊……举凡世界地理、万国史志、科学发明、工艺技术，亦多因西洋教士的介绍而在中国推广”。[1]而且，由于长期以来受儒家思想和天朝上国的影响，中国对外国人及其文化总有一种妄自尊大和漠视，而普及与介绍西方近代科学成就与知识的文字事工，在宣传西方文明的同时，也可以让国人更多更清楚地了解世界发展的态势，如裨治文认为中国人并非智慧低，而是长久的蔽塞，造成对外面世界缺乏了解。他用中文编写《美国志略》(*A Brief Account of the United States of America*),

[1] 王尔敏：《近代中国与基督教论文集》序言，林治平：《近代中国与基督教论文集》(台)宇宙光出版社，1981 年，第 3 页。

不仅是一本地理书，更是为了向中国人介绍美国的历史、宗教、制度与文化等。花之安的《自西徂东》自 1888 年至 1911 年共发行了 54000 册， 1898 年初，光绪皇帝订阅 129 种西书，第一种就是《自西徂东》。该书在当时希望变革的中国知识分子中间，更是产生了重大影响。有人甚至认为《自西徂东》是晚清影响最大的西书，花之安也因此被人誉为“19 世纪最高深的汉学家”。

岭南文化具有重商务实、开放进取的海洋文化特点，当初清政府最早向西方开放了广州十三行贸易及后来全市为通商口岸，基督新教较中国内地地区早了约 40 年进入广州，众所周知，岭南在近代得风气之先，是中西文化交流的桥头堡和重要津梁，从洪秀全、康有为、梁启超到孙中山，都受到过基督教的影响，尤其是孙中山，他的革命思想则直接源自基督教，在民国建立初的一次演讲中，他说：“兄弟数年前，提倡革命，奔走呼号，始终如一，而知革命之真理者，大半由教会所得来。”[1]广东成为民主革命的策源地不是偶然的。

需要指出的是，传教士的文字事工本身就是中西文化交流与合作的产物，其成就是传教士和中国基督徒共同努力的结果。从马礼逊、米怜开始，他们的工作就有梁发等华人基督徒的参与；美华浸会书局的著述和刊物也是中西文化交流的结晶，为了保证语言的达意，在出版印刷之前，都需要通过华人协理编辑的翻译或修改整理，如协助纪好弼牧师翻译其著作的陈梦南[2]，又如湛罗弼的大部分著作和文章都经过陈禹廷、张亦镜[3]等人加工润色。上述这些人可以视为广州本土基督徒文字事工的杰出代表。文化的交流总是双向的。

[1] 见《孙中山全集》第二卷，中华书局，1981 年，第 446—447 页。

[2] 陈梦南（1841—1882 年），名觉民，字梦南，于 1873 年在广州成立“华人宣道堂”，开创了华人自立教会的先河。在传道之余，协助纪好弼牧师翻译其著作。

[3] 张亦镜（1871—1931 年），又名张文开，中国教会著名文字传道人，《真光杂志》的主笔，他 于 1905 年开始加 入该杂志的工作，在非基运动前夕，《真光杂志》已经由他来主事，全权负责了。他在该杂志工作有 25 年之久。张亦镜的文字在知识分子中间具有很大的影响，就其题材而言主要分为两大类，一类是各类阐释基督教信仰的书册；另一类是站在基督教信仰的立场上与当时反基督教的各种言论辩论的护教长文。

传教士们在向中国人传播基督教信仰和西方文化的同时，也向欧美世界介绍和宣传了中国的文化。这里不言赘述。

再次，中国新闻近代化和起源、印刷业和出版业的发展与来华传教士的文字事工密不可分，尽管其文字事工最初都是以传播基督教信仰为目的，但是这些文字出版物已经带有了西方报刊出版物的特征，客观上催生了中国的报刊和出版物的近代化。如郭士立在广州创办的《东西洋考每月统纪传》第五期中发表了全长 331 字的《新闻纸略论》一文，叙述了报纸的起源、新闻自由和当前西方一些国家的报纸出版情形。而现代化的印刷设备与出版技术是伴随西方传教士来华的文字事工引进的，中国落后的手工印刷方式渐被淘汰，这些都推动了华南地区出版人才的培养和印刷术的改进。

民国时期广州基督教青年会与职业教育

郑利群

摘要：民国时期国家对于实业人才的需要，决定了中国青年会学校教育中实行以职业教育为主的方针，并直接导致了广州青年会职业学校的建立。学校通过以适应社会需要的科目设置，以及对教师的高质量要求、学校管理上的完备措施和学生丰富的课余生活，吸引了大量学生就读，历经民国始终，从而为近代广东职业人才的培养做出了贡献，也证明了青年会从事教育事业的专业化能力。

关键词：广州基督教青年会 职业教育 职业学校

职业教育是指为了适应社会进化之需要，以传授某种特定职业所需的知识、技能和职业意识而设计的一类教育学校。[1]广州基督教青年会作为民国时期华南地区影响力最大的民间组织，在智育方面实行的是学校教育与社会教育两大方面的服务，而职业教育属于其学校教育中的一种，以职业学校来体现。广州青年会通过所办的职业学校，为民国时期的广州社会培养了职业人才，取得了良好佳绩。

近年来学术界虽然对基督教青年会的研究有所加强，但在职业教育方面尚属欠缺。有鉴于此，本文试从青年会关于职业教育的理念入手，探讨广州青年会开办职业学校的过程及特点，以期扩大我们对于青年会这一重要的宗教性团体在实施多面向智育服务方面的了解，并加深其对社会贡献的认识。

---

[1] 宋恩荣等编：《中华民国教育法规选编（1912—1949）》，南京：江苏教育出版社，1990 年，第 34 页。

一、基督教青年会职业教育理念

民国以降，中国社会发生了急剧变化，教育格局也开始发生改变，职业教育作为社会进化的需要开始出现，正是在这一总体背景下，基督教青年会提出了自己的职业教育理念。由于自己并非专业教育团体，如何才能做到既满足社会的需要，又可以发展自己，这成为青年会早期异常关注的问题。青年会通过在中国的探索与实践，走出了一条以职业教育为主线的道路。

辛亥革命的胜利以及第一次世界大战，导致了民族资本主义在中国的迅速发展，为教育格局的改变提出了迫切要求，职业教育开始成为教育的重要分支。辛亥革命的胜利，为社会提供了相对稳定的政治环境，也为经济发展提供了良好的社会条件。一方面政府采取了振兴民族实业的国策，颁布了一系列保护推动民族工商业的法规，使得民初社会在清末实业发展的基础上掀起了振兴实业的热潮。另一方面，第一次世界大战又导致了国际社会对于战略物资的急迫需求，从而促使了中国民族资本主义市场在中国的形成。民族资本主义经济的迅速发展和产业结构的相应调整，产生了对人才及教育的迫切需求。大批新式工业的创办，实业界迫切需要一定的技术人员和熟练工人；而产业结构的调整细化对教育也提出了新的要求，即教育内部不仅要增加职业教育，并要细化成不同类别的职业教育，如农业、工业、商业、金融业、交通通讯业等领域。可以说，正是由于中国社会新兴经济结构的改变，导致了对于人才需要的不同要求，这既是民初中国职业教育产生的总体背景，也是基督教青年会职业教育理念产生的社会根源。

民初百废待举的环境，促使青年会积极寻求一套有效的教育方针。民国初立，百业待兴，青年会也希望通过创办"森林、灌溉、冶金、农田、蓄殖、工程、航海、摄影、镌版、石印、建筑"等各种职业教育，来为中国培养专业人才。[1]当时国内新式教育极少，而以上海青年会为代表设立的商业学堂成效

[1] 中华基督教青年会:《基督教青年会青年干事合会干事报告》,《青年会全国干事大会报告》, 1912 年：第 17 页。

显著，颇受商界欢迎。故 1912 年第一届青年会干事大会的着眼点，即是成立专业委员会，商议青年会在中国教育发展的统一计划。为此，青年会全国协会成立学校科，为各地青年会教育提供研究与帮助。另外，全国协会要求各地市会在设立学校之前，必须对所在城市的需要做先行研究，强调所设学校应尽量不与当地其他学校有相抵触之处。

之所以青年会对所办教育事业的方针极端重视，在于其尚有另一番思虑：只有做到人无我有，提供社会所阙，并与地方教育不相冲突，方易使青年会事业收到美满之效。另外，教育本身在中国是最受欢迎的事业，若其成效显著，则不仅意味着"易得地方人士赞助，青年会也因此可与官校学生联络，……肄业学生就业既久，必将因本会之陶化而造就其品德，因以洞明青年会之旨趣。毕业之学生将以感情之厚，而为本会永久之赞助者。"[1]可见，青年会的教育方针不仅关联到中国的社会需求，同时也决定着青年会组织在中国的未来发展。

社会需求导致的教育方针，决定了青年会将职业教育作为其选择的重要方式。青年会认为民初之时中国教育存在诸多问题，如"国家浮慕教育之虚名而无实际；人心以求教育之虚荣而不注重实利；国是以教育为敷衍而未尝积极进行；教育家以教育为名誉铺张而未尝求适应于个人之生活能力。"[2]正是在这样的情境下，职业教育因 "减少贫民、消弭盗贼、培养品格、维持社会、富强国家"，[3]而对个人和社会具有诸多益处。

具体来说，青年会的职业教育分为二大类：实业类与商业类。尽管实业教育[4]的发展为中国当务之急，但青年会因条件所限，全国协会建议各地最好以照相绘画打样等费用较少的科目作为实业教育的基本科目。商业教育也是青年会极为注重的一种教育方式。由于全国青年会所在地多在沿海通都大邑，

[1] 同上。
[2] 陈安仁:《吾国教育之受病原因》,《青年进步》，1918 年，第 13 册：第 23-25 页。
[3] 侯薪传:《吾国今日提倡职业教育之重要》,《青年进步》，1919 年，第 19 册：第 4-7 页。
[4] 青年会"实业教育"属于清末"实业教育"总体理念的一部分，表述上在民初时仍然发挥着影响，但在后来青年会的总结中，已将其划归为"职业教育"的一部分。

为中国商业发达之地，故青年会对于商贸极为重视，认为其如人体之血管，运行得好，将为国家带来极大财富。尤其“企业之核算、实业之统系，商业道德之培育”，[1]对我国甚为重要。商业教育的开设，不仅可以对旧式商店的伙计有所帮助，尤能造就新式的商业领袖人才。

广州青年会所办职业学校就是在中国青年会关于教育发展的指导方针下成立和发展起来的。

二、广州青年会职业学校的建立

广州青年会开办的职业学校始建于 1909 年，早期称为职业选科夜学，为当时广州最早的实业学堂之一，[2]也是青年会创办学校教育的最初源头。其目的是根据社会需求，“为有志青年利用工作余闲，研求实用智识与技能，以增进谋生力量，救济职业恐慌”。[3]由于实行十几人的小班教学，并能应内外环境需要随时进行科目上的调整，而颇受当时普通人士的欢迎。早期以英文、商科为主，至三十年代有几次较大的改动。 1930 年增加了簿记、打字、统计、三合土力学、建筑工程五种科目。1931 年复增贩卖术科与中文快字科。1933 年重新调整为英文、德文、簿记、统计、打字、英文速记六科，并成立了“设计委员会”，准备“凡为社会所需之学术一一开设，以增加社会青年求上进之机会。”[4]

1936 年，广州青年会实行内部改革，职业选科夜学也成为其改革内容之一。青年会认为，广州作为国际贸易荟萃之地，华洋杂处，英文与商科实为最符合生产教育的要途。故此，将学校改名为“职业学校”，一方面拟另选科，以适应社会需求；另一方面加大力度扩充了原来的英文与商科。英文方面，增聘专业人才，并增加商业英文方向；商科方面，增加了商店经营法、商业

[1] 中华基督教青年会：《青年会对于今日中国商业教育的机会》，《中华基督教青年会第八次全国大会详编》，1920 年，第 92-98 页。
[2] 广州地方志编纂委员会.:《广州市志·卷十四·教育志》，广州：广州出版社，1999 年：第 120 页。
[3] 广州基督教青年会:《选科学校之部》,《广州青年号外》，1933 年。
[4] 同上

理财、商业原理、实用簿记等四个方向。青年会这一学科调整，为职业学校培养社会中高级实用人才铺平了道路。

抗战期间以及战后，职业学校凭借着丰富经验与信誉依然举办社会需要的课程。抗战期间，青年会转移至韶关，继续“利用青年工作余暇，补修有用学识，使能增加职业技能，以适应国家社会之需要。”[1]为此，职业学校分别设立了英文、计政、新闻和救护四班，以及在省教育厅饬令之下，与循道护士学校合办家事看护补习学校，以应战时后方人才缺乏之需。战后青年会迁回广州复办会务，职业学校成为其最早恢复的一项。不过因课室缺少关系，当时只有计政和英文两班。1947 年会所重新修葺之后，又将计政班和英文班再度扩展，并增加了国语班以及流线型英语班。

民国时期广州青年会的学校教育主要有三类：青年会中学、职业学校与劳工义务学校。除了青年会中学因与普通教育相同而于 1936 年改制而与职业学校归并、劳工义务学校也因时局变幻抗战停办之外，只有职业学校与青年会的发展相始终，不仅从中见证了广州青年会的发展，也自始至终不断地为广州社会培育着人才。从广州青年会职业学校的发展过程，可以看出其时刻与社会需求保持同步的特点，也说明了职业教育在青年会教育事业中的重要性。

三、广州青年会职业学校特点

广州青年会所办职业学校虽然一周只有四晚开课时间，而且每次时间仅为 7-9 点的两个小时，但因此校“最切中社会所需求，青年会对于此种教育，又可作极伟大之贡献”，[2]所以办学极为认真严谨，从而形成了自己独有的特点。

首先，对教师水平的高质量要求。

---

[1] 《本会职校的设立》，广东省档案馆，92-1-346。
[2] 广州基督教青年会：《选科实用职业学校》，《百年树人》，1933 年，第 14 页。

广州青年会对教师资质的要求非常高。查查 1929 年时学校的所有教师全部皆为大学水平，其中二名学士，一名毕业，三名修业。当中留洋者有二人。[1]1930 年时加聘两名教员，一名为黄炳芳，为美国加州大学，时任中山大学教授、香港英文时报记者；一名为梅振军，为美国芝加哥大学经济科学士，时任广州市政厅经济股主任。[2]1936 年青中因环境所迫取消，夜学改为"职业学校"后，青年会更是加大力度于此，以期以高水平的师资吸引更多学生。其年 12 位所有教职人员中，有硕士 4 人，学士 4 人，大学毕业 1 人，大学修业 1 人，其中留洋深造者有 9 人（包括 2 名外籍人士），同时有 2 人在大学任教，1 人任中学教务长。[3]即使抗战期间，青年会教师水平也并未弱于当年。如当时的二名英文班教员，一为美国哥伦比亚大学硕士黄希文，一为英国伯明翰大学学士伍崇厚。而计政班的二名教员，除了伍崇厚之外，另两位分别是广东省政府会计处会计股、上海光华大学商学士的石介中，以及国民大学法科政治经济系毕业的谭求禄。可以说，青年会职业学校教员的学历与留洋人数，不仅远远高于一般公立和私立中学，即使在教会中学中，其排位也是相当靠前的。[4]

其次，对学生的教学管理完备严格。

对学生入学的管理水平是学校管理的有效性表现之一，齐备的手续、秩序化的程序、对学生的知识程度进行测试、合理分类，并对其备案，都是之后教学得以顺利展开的前提，也是教育专业化的具体体现。青年会在这方面充分体现出专业化的特点。职业学校关于学生入校有详细而完备的一系列手续规定："各新生须于未试验以前到本会事务所报名并缴挂号费。考验时须将收条呈验。考毕，编订班次，即由主任发给取录证。持证到事务所缴纳学费。缴费毕即可领取上班证上学。此证须于第一次上课时间交本班教员，以备登

[1] 广州基督教青年会：《广州选科夜学招生简章》，《广州青年》，1929 年，16（28）。
[2] 广州基督教青年会:《本会选科夜学招生》,《广州青年》，1930，17（4）。
[3] 广州基督教青年会:《本会职业学校招生》,《广州青年》，1936，23（35）。
[4] 广东省教育厅:《广东省廿三年度教育概况》，梁家麟:《广东基督教教育：一八 O 七至一九五三年》，香港：建道神学院，1993 年，第 103-136 页。

记。"[1]同时学校对学生入学资格也有一定要求，夜校早期关于入学学生曾有一定程度的资格规定：英文班学生须"品行端正，国文'已有根底者为合格'"，商科班、绘画班的学生，"须曾在小学毕业，或与小学程度相当者为合格"。[2]后考虑到当时广州社会经济状况以及选修夜校人文化程度的低下，[3]遂于 1930 年时改为："凡在十五岁以上男子，如品性端正诚心向学，无论选读何科，均可入校肄业。"[4]资格虽然几乎没有限制，但是仍对学生有性别、[5]年龄[6]与学习意向[7]的基本要求。另外，为了保证学生最后的毕业质量与夜学声誉，青年会也制定了严格的规定。如除了"修业期满，习毕所定习科，考试成绩合格"即可毕业的规定外，[8]还有"平时辍课四分之一者，不得与试"的要求。[9]总之，无论学生是入校还是出校，青年会职业学校都有一套完备的程序作为管理学生的保证。

再次，尽可能为学生提供丰富的课余生活。

青年会向以倡导德智体群四育发展为总的目标，这使得其在办学过程中也会将除了智育之外的其他教育融合于职业学校的管理当中。对于职校来说，其内容主要是各种演讲会，以及为学生组织体育班进行各种形式的身体锻炼

---

[1] 广州基督教青年会:《本会职业选科夜学招生简章》,《广州青年》，1931，18（32）。

[2] 广州基督教青年会:《青年会职业夜校招生简章》,《广东省档案馆》，92-1-346。

[3] 1932 年广州市文盲半文盲人口占总人口的 44.61%，而 1934 年时失学儿童达 200 万，占学龄儿童的 59.4%，见广东省教育厅:《广东省廿三年度教育概况》，梁家鳞.《广东基督教教育：一八 O 七至一九五三年》，香港：建道神学院，1993 年，第 103-136 页；郭凡、陈伟民：《分化与整合——广州百年社会变迁聚焦》，广州：广州出版社，2001 年，第 49 页。

[4] 广州基督教青年会:《青年会职业夜校招生简章》,《广东省档案馆》，92-1-346

[5] 夜学倒不是有性别歧视，主要是考虑到民国时期多数谋生者为男性的缘故，这从青中和劳工义务学校对于男女无性别要求的条例中可以得到反证。见私立青年会中学校招生简章撮录［J］.广州青年，1929，16（25）；广州基督教青年会:《本学期的劳工夜学开课消息》,《广州青年》，1929，16（6）。

[6] 关于年龄有两层含义，一是《壬戌学制》规定儿童 6 周岁入学，并初等小学 4 年，高小 2 年，初小可以单独设校。这一制度持续到 1949 年方改变。如此推算，并考虑到民国时期儿童入学年龄的宽泛，15 岁应该是至少相当于高小毕业年龄段的下限。二是 15 岁的年龄已对自己的行为较有控制的能力，这在劳工义校中体现明显。见璩鑫圭、唐良炎:《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，上海：上海教育出版社，1991 年，第 958 页；另见劳工义校部分说明。

[7] 与学习意向的规定，在劳工义学部分有说明。

[8] 广州基督教青年会:《选科夜学招生简章》,《广州青年》，1929，16（28）。

[9] 广州基督教青年会:《本会选科夜学招生》，广州青年，1929，17（4）。

活动。另外在适当的时机，也会为夜校学生与青年会开设的另一个义学性质的劳工学校学生提供联谊活动。由于劳工学校也是夜晚上课，二校同在会所之内，课室相邻，时间同步，学生本身就具有彼此相识的有利条件。青年会学校教育部为了联络两校学生的感情，特组织了几次两校间的联谊活动，取得了“快乐融融”的效果。[1]其实，单从职业办学角度来说，为夜校学生提供额外活动并非是必然行为，因为它明显增加了学校成本。青年会会务繁多，各种下属社团活动不断，又有很多不定期的大型活动要举办，而很多干事又身兼数职。[2]每周辟出一晚将会所部分设施提供给学生，并组织他们进行活动，这既有青年会本身宗旨所致，也有现实性的考虑。前文提到中国青年会为市会办学时提供的思路，即希望通过青年会对学生品德的陶冶，使学生洞明青年会之旨趣，并成为青年会未来永久的赞助者。因此拉近学生与夜校的感情，并通过夜校与青年会建立永久性的联系，这才是夜校组织学生活动的核心之所在。而青年会独特的资源背景，的确加强了学校对于学生的吸引力。

广州青年会作为以德智体群四育为主要内容的专业化服务团体，又有很多从西方留学回来的新式人才，这使其所办的职业学校不仅教师水准非常高，而且管理严格，同时学生的日常活动丰富。可以说，这些特点无不体现出作为青年会团体的鲜明烙印。

四、广州青年会职业学校评价

广州青年会通过职业学校的设立，以及对学生的良好培训，为广东社会的职业人才培养做出了贡献。

民国前期广东中等职业教育一直很孱弱，直到 1929 年陈济棠主政，出现治粤八年的“黄金时代”，当地职业教育才得到了快速发展。30 年代之前，广东政局一直动荡不定，尤其广州作为革命发源地，更是战争频繁，军费浩大，它们直接影响到了当地教育的发展。在职业教育上的体现，就是民初至

[1] 广州基督教青年会:《选科及劳工两夜学联合交际会》,《广州青年》，1930，17（16）。
[2] 如夜校唯一的行政人员主任谭日坡，他同时兼任青中教务主任和青年会智育部干事。

30 年代前，广东省的职业学校非常少。据查，广东省 1930 年时共有职业学校 14 所，其中省立 1 所、县市立 6 所、私立 7 所，合计学生总数为 2248 名。[1]1929 年陈济棠上台后，为适应其建设广东的人才要求，大力兴办职业教育。省教育厅成立了“职业教育设计委员会”，拨专款成立职业学校。1932 年时，广东公私立职业学校总数为 21 所，私立 15 所，私立学校所占比例为 71.4%;[2]至广东省教育整改后发展的 1936 年，全省职业学校已经增至 27 所，其间省立 7 所、县市立 7 所、私立 13 所，私立学校占比例降为 48%，一年的学生人数即有 4390 人。[3]

抗战胜利后，随着社会生产逐步恢复，很多公私立职业学校也开始复办与兴办。至 1947 年，公私立学校已有 35 所。1949 年，在校学生达 3731 人。不过总体上私立职业学校规模小，校舍设备简陋。[4]

广州青年会职业学校的设立，由于依托于青年会会所及其团体，民国期间一直能有持续性的发展。青年会会所兴建于 1914 年 7 月，1916 年完工。由于曾得到来自于北美协会的物质和设施支持，不仅建筑结构宏大，设备也颇为现代。职业学校初期时的课室曾位于马礼逊会堂之中，之后随着新会所的建立，又搬至主体西班牙式建筑的的三层会所之中，1933 年青年会在会所后面又专门兴建了一栋四层楼的校舍。因此总体上职业学校的环境和条件一直良好。同时，由于广州青年会一直是民国时期当地最大的民间团体之一，不仅服务对象广泛，而且社会活动极为丰富，参与人众多。如 1936 年青年会举办的活动中，仅智育集会一项，一年里就达 71 次之多。[5]而 1928 年青年会在与广州基督教团体共同举办儿童幸福团体运动时，光是第四次的七天展览，就共有 3,6580 人赴会观展。[6]这一切使得广州青年会当之无愧地成为了

[1] 何国华:《民国时期的教育》，广州：广东人民出版社，1996 年，第 192 页。
[2] 王炳照:《中国私学·私立学校·民办教育研究》，济南：山东教育出版社，2002 年，第 292 页。
[3] 同上：193
[4] 王炳照:《中国私学·私立学校·民办教育研究》，济南：山东教育出版社，2002 年，第 121 页。
[5] 广州基督教青年会：《广州基督教青年会一九三六年度事业报告》，广州：广州基督教青年会，1937 年，第 4 页。
[6] 广州基督教青年会:《新社会的建设·百年树人》，广州：广州基督教青年会，1929 年，第 5

当时"城市里稀薄公民社会的中心"，[1]也让青年会职业学校的发展有了持续发展的可能，不论在设备上还是规模上，都远远超越了当时的绝大部分私立学校。如 1933 年时，青年会职业学校就已经具有九科 13 班的规模，属于商业者有商业行政、会计、簿记和打字诸科；属于工程者有工业化学、英算诸科；属于国际语言者有英文、德文诸科。[2]

广州青年会职业学校的设立，成为广东省职业人才培养的一部分。作为广州青年会设立最早的学校，职业学校从立会之初的 1909 年就开始为当地培养职业人才，直至 1949 年前的 40 年间，除了抗战时期青年会迁移偶有停课之外，几乎从未间断过，成为广州办理职业学校最久、也是信誉最佳的私立学校之一。下面是民国部分年间学生入读青年会职业学校的人数统计表：[3]

年份	学生人数	年份	学生人数
1928	138	1934	326
1929	120	1936	252
1930	274	1944	260
1931	178	1946	432
1932	228	1947	638
1933	312	1948	820

如果比照前面提供的广东省职业学校人数来看，则广州青年会职业学校

页。

[1] Charles Andrew Keller.Making Model Citizens: The Chinese YMCA, Social Activism and Internationalism in Republican China, 1917-1937.Thesis(Ph. D.) University of Kansas, 1996.

[2] 广州基督教青年会:《广州基督教青年会会务专刊·百年树人》，广州：广州基督教青年会，1933 年，第 4 页。

[3] 文中所有数字来自于《广州青年》。

1930 年的 274 人与 1936 年的 252 人分别占当年全省在校学生总数的 12%和 6%。虽然后者 1949 年的数字不明，不过从前几年人数逐年增长的趋势来看，可以确定此年后者的在学人数至少不会低于 1000 人，而这个数字居然已经占居全省在校人数的 27%。这说明，一是 1930 年之前广州青年会职业学校的职业人才虽然不多，但应是当时全省职业人才的重要组成部分；二是广东省职业学校在 30 年代有了快速发展。三是战后青年会职业学校人数的急剧增长，既表明了社会对专业技能人才的迫切需要，也说明了青年会职业学校与普通的私立学校不同，其所具有的能力与信誉使得其成为解放前当地职业人才培养的重要基地。

五、结语

民国初降，中国的政治经济发生了重大变化，从而导致了国家对于实业人才有了迫切的需求，这不仅使得整体的教育格局发生了改变，也使中国基督教青年会对于学校教育的考量中，因职业教育对社会与个人均有益处，而成为着力建设的重点。广州青年会就是在这样的方针下，于建会之初就设立了职业学校。学校长期以来以英文和商科为主，并据环境需要而随时增补相应科目。同时青年会对于学校一直实行严格管理的制度，包括教师资质上的高标准要求，在学校管理上制定完备的规范，以及学生生活上尽量提供丰富的课余生活等。可以说，广州青年会从创会伊始就开办了职业学校，历经民国始终而从未停辍，充分显示了其办学方式对于不断变化中环境的高度适应性，这不仅使其成为广东社会职业人才培养的重要组成部分，也证明了基督教青年会这个民间团体在智育服务方面所具备的专业化能力。

“润物细无声”：有关基督教教育与基督教中国化的思考

林超群

摘要：基督教教育,既有基督教,又有教育。探讨基督教教育，是以基督教的角度浅析，从圣经的历史沿革探索，并加以对当下教育的运用作为出发点，从中作一些梳理与应用。从而促使更多基督徒关注基督教教育，并让基督教教育这个课题深入至各个领域，使之为主的工作做那美好的铺垫。这份教育的历史使命，犹如“润物细无声”悄然体现于旧约的独特教育模式，新约耶稣的代表性教育，其中都在教导一件不争的事实，即教育环境之重要，教导者榜样之重要，灵性塑造与实践相合一之重要，而这些重要的事实都需要如细雨滋润大地，以爱心、耐心、智慧、真道使生命在循序渐进中成长。同时，这份教育的伟大重任，更需要在现今被关注、培育及运作，这就是基督教教育的目标与价值所在。

关键词：基督教教育、基督教中国化、灵性塑造

西方有句格言道，“无知是最大的罪恶。”而为了使一个人免于无知，教育则是最好的办法。[1]因为教育从某种高度来说，他能够让一个人对自身、环境、家庭、工作、信仰等有本质的思考与反省，而恰恰反省对于漫漫人生而言尤其重要。可以说：“没有反省的人生，是不值得活的。”教育不止反省，

[1] 傅佩荣,《西方哲学与人生-上卷》(上海三联书店出版社，2007)，页 23.

也并非一朝一夕，它需要的是毅力、恒心、专心，才能实现教育的意图，这个过程是漫长且无痕，犹如杜甫所写“随风潜入夜，润物细无声”之境界。教育所涉及的领域广阔无垠，这就值得我们一起来思考。以基督教的角度浅析，从圣经的历史沿革探索，并加以对当下教育的运用作为出发点，从中作一些梳理与应用。从而促使更多基督徒关注基督教教育，并让基督教教育这个课题深入至各个领域，从而为主的工作做那美好的铺垫。

一、基督教教育的三要素

西方教育家劳伦斯·克理门认为：“教育是一种刻意策划，有系统性、持续性的努力，是对知识、品格、价值观、技艺的传授、唤醒、获得所作的努力。[1]其实，无论是社会性教育还是基督教教育，都需要作出相关性的努力，只有持续努力本身才能带出教育的功能及最终目的。

（一）基督教教育的定义

在给基督教教育下定义之前先要了解教育是什么？教育本是培养新生一代准备从事社会生活的整个过程，也是人类社会生产经验得以继承发扬的关键环节，主要是指学校对适龄儿童、少年、青年进行培育的过程。从广义角度来讲，凡是增进人们的知识和技能，影响人们的思想品德的活动，都是教育。从狭义角度来讲，教育指学校教育，有目的、有计划、有组织对受教育者的施加影响，培育他们成为社会所需要的人。可以说，教育是一种思维的传授，以现有的经验、学识推敲于人，以客观、公正的意识教化于人，为其解释各种现象、问题或行为，最终走向理性的自我和正确的思维认识。

关于基督教教育的定义，香港信义神学院院长如此说：“把信仰与生活结合在一起，透过教育的手段和方法，使每一位基督徒能在信仰上产生生活的见证，发挥基督徒的功能，并要训练、造就基督徒成为合乎主用的门徒。”[2]

[1] 李约伯、胡至谊,《基督教教育》（香港：证主协会，2007），页 8。
[2] 同上，页 9.

由此可见，基督教教育是以信仰为主体，以基督为中心，以圣经为基石，以圣灵为能源，以生活为应用的教育过程，借助不同的教育方法，训练并装备各样的人成为基督的门徒。

（二）基督教教育的功能

拉丁文关于"教育"这个动词，有引出、引导、带领、提出、高举等意思，这说明教育是活的、有动力的、有反应的。[1]它需要被激活，借着长期或漫长的训练过程当中，为要达到其功能与目的。其一、基督教教育的功能，要教导人明白天国的道理，且对上帝的国度作出回应。帮助基督徒发现和发挥神给他们的恩赐，并帮助他们变得老练和成熟，最终拥有基督化的人格。[2]作为基督教教育者有责任去关注被教育者的属灵生命进展，并引导他们迈向生命的稳健。

（三）基督教教育的目的

若说基督教教育的功能是要督促每个信徒发挥所长，那么基督教教育的目的则是要建立基督的身体。[3]不仅如此，基督教教育的过程不单是着重知识的吸收，还需将真理与日常生活紧紧相联，最后达到实践上帝真理的目标，这才是基督教教育过程的最终目标。[4]只有勇于实践真理，基督的身体才能被建立，生命才得以成长，教会才得以复兴，使命才得以传扬，主的心意也才会被满足。

基督教教育的理念，早已在新旧约圣经里被运作、被规范、被计划，它的功能及其目的十分明确，就是要世人透过圣言，从而不断委身，持续事奉；透过全方位的教育，来彰显上帝的形象，并赋予基督所颁布伟大的使命。

二、犹太民族之"独特性的教育"

[1] 邓敏，《认识基督教教育》（台北：1974 年），页 2.
[2] 同上，页 16.
[3] 同上，页 15.
[4] 邓敏，《认识基督教教育》（台北：1974 年），页 4.

若要从圣经看基督教教育，无法避开犹太人的教育。犹太民族可谓是饱经沧桑的民族，然而在历经灾难与迫害之后，他们民族的历史与律法仍得以继续存留，最大的原因是犹太民族那独特的教育模式。这种以教育推动宗教，且以宗教促进教育的理念，也许是绝无仅有，也怪乎犹太民族至今仍在教育上属于先驱者。其中离不开几种教育模式，在此作一些扼要的阐述。

（一）“上帝权威式”的教育模式

在犹太民族的教育中，宗教教育占了最重要的地位。李曼说：“犹太人认为最重要的，莫过于宗教，其次重要的是教育，教育是领人往宗教那里去的道路。”[1]历史学家 Philo 也说：“犹太从襁褓开始，在未接受律法和典章的教导之前，父母和教师已经让他们认识创造天地的父神。又在少年时期藉着传授律法，使他们的心中铭刻着诫命的印象。”对犹太人而言，教育中的重点就是认识上帝、跟随上帝并敬畏上帝。这种传承性的教育犹如接力棒，代代相接，传承着上帝的律法与民族的信仰。

在犹太人的思想，宗教教育的本身是以上帝为核心，而上帝的本身是给人以庄严和神圣的形象，故犹太人十分遵从上帝的诫命。其中最为典型的就是申命记 6:4-9 节所记的“希玛”（shema），据说当犹太孩子开始咿呀学语时，每天早晨起来第一句话就是：“以色列啊，你要听！耶和华我们上帝是独一的主……”而当他们断气前，最后说的也是这句：“以色列啊，你要听！耶和华我们上帝是独一的主……”[2]可见希玛的教育在犹太人的传统里占据十分重要的地位，希玛教育的主旨就是对于信仰的确认，而信仰确认的本身就是上帝是独一的主，这也是“上帝权威式”的教育，其教育模式是透过神的诫命、会幕的礼仪、献祭的方法、祭司的服饰等，这些都是神直接的启示、教导和吩咐。对于犹太民族而言，神的诫命及律法是非常有权威性，神的子民理当谨守与遵从。

---

[1] 蒲来司等,《宗教教育综览》(香港：浸信会，1956)，页 21.

[2] 罗江涛,《旧约中的犹太家庭教育》，摘自教材，金陵协和神学院主办，2007 年第 2 期，页 85.

然而，就“上帝权威式”的教育本身，并不是要引起恐惧和不安，当神为他的百姓制定了一系列典章、律法、诫命等，是要透过这些可见且可行的教育模式来保持和确认神与人之间的关系，督促他们的生活受规范、律例的约束。当他们犯罪时，神的咒诅、刑罚就临到他们；但只要他们悔改、回转归向神，重新遵守神的诫命、律例，神就再次赐福他们。显然，这种教育并非片断式或碎片式模式，而是始终如一贯穿于以色列民族的历史长河里，为要达到的教育目的并不仅是让他们记诵背读神的话语，而是透过被教导能够分别为圣，建立与神健全的关系，将神的话铭刻于心并立志过属神儿女的生活。正如犹太历史学家 Josephus 所言：“从他们最早的意识中已经学习了上帝的律法，似乎使他们将律法铭刻在心灵中。”

（二）“父母榜样式”的教育模式

前苏联著名教育学家苏霍姆林斯基曾把儿童比作一块大理石，他说：“把这块大理石塑造成一座雕像需要六位雕塑家，即家庭、学校、儿童所在的集体、儿童本人、书籍、偶然出现的因素。”从排列顺序上来看，家庭被列在首位，可见家庭在塑造儿童的过程中是格外重要。这位雕塑家在犹太人家庭更是举足轻重，走进犹太家庭，不难发现他们的孩子需学习的三件事：一为手艺，或谋生的技能；一为品德，或做人的道理；一为宗教，或敬拜神的方法。[1]对此就产生了三个显著的教学方法及内容，但每一种模式都不仅仅是让孩子学习立足或生存，而是从更高角度要求孩子与上帝的旨意相联。

在家庭宗教教育中，父母负有主要责任，特别是父亲。从古以来，犹太人就强调父亲在教导子女上所承担的特别责任。不但手艺的传授是父亲干的活，宗教的传授也是如此，原因之一是因为父亲通常比母亲具有较高的教育程度，且更能代表上帝的形象来作为榜样的教育，这种 “榜样式”的教育责任就十分具体地落实在父母的肩上，尤其是父亲，便需要以身作则使孩子在不同成长阶段享受及时的教育。因为对于犹太男孩而言，满 13 岁便达到负责

[1] 萧克谐,《基督教宗教教育概论》,（香港：道声，1986），页 5.

宗教责任的年龄，这一阶段需要许多仪式的动作陪伴，他也因此被视为对诫命已经成熟，就是要负责遵守律法，对自己的罪负责。[1]可见，父母的教育意识及榜样对儿女来说，是起到关键性的影响。

在犹太民族被掳之后，妥拉成为犹太人的主要教育内容，妥拉是指摩西五经，但其意义比此更广，是指神圣的教训，是上帝给人的启示。因此，在孩子出生后的第四年，父亲就开始教导他妥拉的知识和习惯；当儿童会说话，父亲教他妥拉和阅读希玛。这一教育的方法是以儿童能够理解的话去表达，这些犹如学前教育，为保证孩子到五六岁时学习圣经做好准备。做好这些工作，就需要父母作为孩童的启蒙教导者，教导者本身需要对妥拉及圣经十分娴熟，且要有敬虔与正直的榜样，此外，做父亲的也必须在行为上作儿女的榜样，使儿女容易在父亲身上了解上帝"父亲"的形象。[2] 父亲成为神的代表，父亲亦当把神表彰出来，使儿女受教育而获得最大的利益。

(三）"实践应用式"的教育模式

在犹太人家庭成长的孩子，通常受到的教育是全方位的，尤其注重信仰的实践及应用。通常父母会尊重孩子的兴趣和选择，让孩子有自主权，而非采取独裁与干预；培养孩子独立精神，即让孩子有独立的思考与探索，而非毫无主见或盲从；且培养孩子人格的完善，而完善的人格不亚于知识的重要性。他们会教导孩子懂得给予，不只是为了满足自己而学，更是为了让自己和别人都幸福。类似这样的教育模式，十分强调独立思考性及生活应用性，把学习的知识学以致用，是具有十分重要的意义，也是教育的成功所在。

身为犹太民族的父母都蒙上帝呼召，去殷勤教训自己的儿女。这种教育是随时随在，即无论坐在家里，行在路上，躺下，起来，都自由自在地谈论上帝的话语。父母把对孩子的教育完全注入到生活的各个层面，无论是日常的饮食，习俗、节期都赋予了教导的含义；上帝也常常借着这些可见的人、

[1] 夏乐维,《宗教教育的兴起》(香港：基督教文艺，1977)，页 22-23.
[2] 同上，页 9.

事、物来教导他的百姓，如旷野中的吗哪、鹌鹑与律法和诫命，以可见的教材让他的子民受益匪浅，而不只是以静止的知识为教学的资源。这种教育是学以致用，为要让每个孩子触及生活的不同领域，都能够领会神的心意，且遵行神的诫命，实践神的话语，从而过圣洁属神的生活。

综上所述，犹太民族的历史上，家庭、圣殿、会堂及学校均曾先后作为推行宗教教育的场所，而家庭及上帝本身却是第一批宗教教育者。这样的独特性，要教育者本身具备良好的教导理念，无论是“上帝权威式”的教育模式，还是“父母榜样式”的教育模式，都是要告诉神的子民，学习敬虔并建立与神的关系，从而将“实践应用式”的教育模式，深入到职业、生活、家庭、人际、信仰的各个领域，而这个过程犹如细雨滋润万物，无声且谦逊。

三、新约时代之“代表性的教育”

无论是旧约还是新约，教育都在发挥它的功能和价值。就上帝而言，他的教育模式也是十分具有权威且又亲临世人，因为他本身就是最伟大的引导者。就耶稣而言，他的教育模式既贴切真实又新颖独特,且与时俱进，因为他本身也是最伟大的教育者。由此可见，教育成功与否与教导者息息相关，教导者自身的生命、生活、思想、意识、理念、模式都是教育成功不可或缺的一部分。故我们有必要藉着新约的伟大的教导者——耶稣，从他的教育模式里作一些浅析与思考。

出生于犹大的伯利恒，成长于加利利的拿撒勒，且是木工约瑟之子，看似没有受过太多正规的教育，然而他的言谈举止却是让人惊奇，他的三大工作医病、赶鬼、传福音更是让人诧异，他所使用的教材和方法看似平淡无奇，却是摄人心魂、招招奇效。因为耶稣身上肩负的不单是“圣经导师”的必然使命，更是肩负“为人导师”的重任。他是以达成生命的影响力量为目的，从而让他的学生受到他生命的感化及影响。虽是短短三年半的教导，却对全世界产生不可估量的影响，这完全与主的教育模式十分相关。

（一）倾囊相授

耶稣自小在家中学习旧约圣经，接受犹太宗教熏陶，他也在会堂学习圣经，早期受过良好的宗教教育，因而对圣经十分熟悉。故此在整个训练及教导过程中，主毫无保留把一切传授于门徒。主说："因我从父所听见的，已经都告诉你们了"(约 15:15),还有,"你所赐给我的荣耀，我已赐给他们"(约 17:22)。纵观耶稣一生的传道生涯，他曾接触过无以数计的人物，但总能用灵巧运用圣经，在不同场合向不同对象作各样的引证和答辩。面对自己的门徒，耶稣作为教导者及训练者，是秉着无私、奉献、付出的原则，尽力帮助门徒的生命得着造就。[1]这也是一个有能力之事奉者的体现，是以生命传递生命的震撼过程。

（二）因材施教

耶稣对各种各样前来受教的人物，皆力求达到针对性的教导，耶稣从不要求那些学道者达到同一水平，乃是依照个人的情况和个别差异，用不同的比喻、故事、事件等谆谆教诲。耶稣耐心教导心窍慢开、信心迟钝的门徒（路 24:13-35）；怜恤行动鲁莽甚至软弱不堪的门徒（约 18:1-11）；他并不因为民族的成见而放弃对人的教导（约 4:1-42）；也不因对恶势力有所顾忌而不敢责备（太 23:1-36 节）。为提高听道者的兴趣，且不考虑不同听众文化、背景、教育程度的差异。耶稣的教导结合生活中常见朴实的一些元素，并以此来传讲天国的奥秘。例如：耶稣用天空的飞鸟与野地的花之比喻告诉世人不要为明日忧虑；用芥菜种的比喻告诉世人当有信心；用撒种的比喻挑战世人听道当行道；用浪子的比喻教导世人天父的爱始终如一，期待世人的归回。耶稣对人因材施教的教育模式，可谓不同程度满足不同受众人群，不但如此，在教导过程充满了忍耐、热诚、亲切、同情、积极、主动而勇敢，我们若也能以耶稣那种健全和美好的教育态度为榜样，定能收到事半功倍的教学果效。

[1] 袁择善，《门徒训练及方法》，（香港，证主协会，2007 年），页 25.

（三）言传身教

虽然教学的方法有很多，但任何方法都不能替代教育者本身的涵养与装备，耶稣虽然用很多模式训练门徒，但他深知最重要是与门徒在一起，透过言传身教向门徒作出示范，最终让门徒耳濡目染，感同身受，刻骨铭心。好比，耶稣用各种方法及呼吁来提醒门徒要结果子，但这一切都比不上耶稣亲身作为示范，走进城市与乡村传讲天国的福音。耶稣给门徒颁布大使命，但他率先执行命令。这也是耶稣身上宝贵的教育理念（精神），即他用自己丰盛的真理与生命来阐明天国的真理并执行天国的真理。这种模式有立竿见影之效果，这对从事基督教教育者来说，是重中之重，只有提升自己的素养、生命、学识、见识，及加以示范，才能更好吸引当下的人们进入教会，归信基督才有了更多可能。

耶稣基督的教育目标，就是要完成上帝对世人的救赎，建立属灵的国度，恢复人与神和好的关系。耶稣之所以能够成为最伟大和理想的教师，主要是因着他懂得如何去教导，所采用的一些教学方法及题材是自然、亲切且生动，最终又不忘使命将百姓引到上帝面前。因此，教会的教导工作，必然以教导圣经信息为基础，从而满足世人灵魂里的需要。

耶稣是历史上既成功且伟大的教师，他是一位在教学过程中持守“以学生为中心”的信念的圣经教师。综合圣经中我们看到，耶稣的教育观不会认为教育仅仅只是一份谋生的工作，或是一份工作的责任，或是一段传授知识的时间而已。他的教育目标十分明确，就是以神的话语为核心来教导世人，以自己的生命倾注予大使命。耶稣是以泪、以血、以命的行动实践他的传道教育生涯，当我们站在一个客观的角度评估耶稣的教育模式时，不得不赞叹，他的教育已不仅仅是一个纯粹的教导工作，而是一项伟大的艺术和享受。这种艺术至今仍是世人的模范，这份享受至今仍是世人的追求。人们对耶稣教育模式的渴求正如万物对春雨的依赖，悄悄地进入到人们的灵魂深处及万物的根茎之处，显得可贵而又真实。

四、反思当下基督教教育的使命及应用

综合新旧约的教育模式来看，教育的实际应用是历史的走向和使命，也当成为当下的教育主旨。“以基督为教育的主人，以上帝的话为生活的准则，实践信仰与生活合一的教育目标。”这是教会当发挥的功能与承担的神圣使命。[1]显然这是当下教会非常可行且必要的教育思路与职责，如若教会缺乏了这份承担，那么人类的“灵性教育”便在倒退，一旦灵性倒退，整个时代的素养和品格也会随之面临危机。以福建省莆田市秀屿区教会为例，秀屿区基督教两会号召的“福音广传、门徒训练、社会关怀”三大宗旨，不但切合基督教的教育元素，又不缺乏承担与这个时代同呼吸共命运的角色。从这三大目标作为基督教的教育使命及应用，那未来的教育走向是非常具有空间性，是值得投资、培育、关注及运作。

（一）实践社会关怀

基督教教育的必要，是为了让基督教在当下社会的存在成为一种良性、和谐的存在，而这必然就要求基督徒实践“光与盐”的见证，并力求将基督教文化与元素潜移默化于社会之中。这实际上是基督教教育发展的必然选择，同时也是提升当下社会和文化对基督教的认同与适应，更是对基督教教育多一层理解和接纳。当然，基督教教育并不是洗脑，也不是职业，而是通往意义，对现实、真理和价值的理解形成神哲学系统体系，从而被实际操作，在社会中发扬基督的爱，以此来抚慰和关怀人们的心灵。而挑起这个重任，最大的行动就是进入社会，关怀社会，在教育中践行的最高点就是效法基督的爱人如己。

实践社会关怀，具体可操作如下：1、借由文字来发声。基督徒可以透过出版书刊、投稿、讲座会、座谈会等等来针对当下社会所需的课题，表达基督徒的立场和意见，从而改善社会中那些已经被扭曲的人生观、价值观。

[1] 邓敏，《师资训练》，台北福音证主协会，1994 年 12 月三版，页 66.

2、关怀弱势群体者。对于老人、孤儿和残障人士，基督徒可以设立养老院、孤儿院和残障中心，提供完善的照顾、训练、辅导、伙食、活动等，丰富他们的生活。3、乐意捐输贫困者。除了济贫恤寡，兴学学育才、赠衣施药、以及后续的探访、跟进的工作也是重要的济贫渠道，且以福音、辅导、训练、转介、提供资讯和资源、介绍工作来帮助他们提升自己，摆脱贫穷的根本。4、救援紧急受困者。基督徒可以成立紧急救援队，接受训练，随时待命。除了衣食住行，紧急救援队也应当提供灾后心理的重建和护理，以达到全人的关怀。5、改造边缘特需者。边缘人就是那些囚犯、出狱者和街流浪汉等，关注这些边缘人，无论是囚犯或出狱者，基督徒可将福音传给他们，辅导他们，让他们得到新生的希望。6、提高心理辅导意识。由于社会的忙碌和快速变化所产生的压力，让人的心理急需心里辅导，基督徒当努力开设心理治疗中心、辅导中心；开办心理、辅导的训练和讲座；基督徒当养成基本的聆听和辅导技巧，可及时帮助身边的家人，亲朋戚友和邻舍。[1]这样的宗教教育运作不但是社会所需，更是基督教教育的职责所在。

教育是涉及心灵的育人方式，近代著名教育家陶行知说过一句话很好，“真教育是心心相印的活动。唯独从心里发出来，才能达到心灵的深处。”而心灵的深处就是他教育的思想根源，即爱的火花，他毕生践行“爱满天下”的教育理念，教育是生命的教育，是生命影响生命，是为生活而教育。这也印证耶稣的教育模式，关怀人群，爱人如己，为人舍命。斯托德牧师肯定了这一点，“十八世纪欧美的圣徒留下许多典范。那是福音的复兴震撼了欧美两洲，这复兴不但广传福音，带领罪人归主，也激起了社会慈善事业的浪潮，对大西洋两岸的社会造成深远的影响”。所以，基督徒在社会慈善事业应当有所作为，尽最大所能去帮助那些有需要的人，真心实意地遵行神的旨意。在实践的过程，努力透过社会关怀使教育、文化、政治、经济、慈善体系里留下基督教的印迹，进而朝向基督教教育的神圣使命勇往前行。

[1] 林超群，《刍议“基督徒的社会责任”》

（二）统筹教导事工

福建省莆田市秀屿区基督教两会所号召的三大目标之一："门徒训练"，即可视为统筹教导事工的一个重要环节。因为教导本身不仅是一项神圣的教育使命，也是一项特殊的训练，更是一项伟大的艺术。教育的重点不在于完成一段圣经的讲述或是阐述属灵的真理，而是要努力让圣经中的真理被转化成学习者的实践及生活。学习者只有在有感染力和影响力的教育环境中，才能求得知识与灵命的增长；而知识与灵命在学习活动的历程中，乃要达到"知"（理论）与"行"（实践）的有效合一境界。[1]而这也是教育事工所必须追求的深度。

教导事工与宣教事工是教会两大重要任务之一，而其中基督教教导事工之别于世俗教育，即在它担负教育中最重要的一环——灵性教育。[2]为了督促教导的成功，它需要严谨的策划与周全的思考，一如在 G.S.Dobbins 的著作中曾经指出，若要达到成功的教导，至少需要付上七样代价：1、奉献的生命；2、忠于所负的责任；3、认真地研习圣经；4、爱我们所教的人；5、甘心乐意地作工；6、有合作的精神和态度；7、掌握最好的教学方法。[3]这些代价也是每个教会作教导工作及门徒训练所必须付出。领会耶稣对门徒的教导，无一不是这样去实践的，对于耶稣的教导之核心而言，乃是要达到使学习者认识并实践上帝的旨意。这也是教育的高度之所在。

基督教教育之路，除了付出这些相应的代价与努力之外，还需要在教导事工上统筹策划及付诸原则。

1.确定教育形式。A、教育形式属于正规教育或正式教育，在结构上：教育理论+教育形式=教育学，教育理论包括：目标、方法、评估、内容、教材、环境、受教育者，其教育特点：即有一定环境、制度、机构、方法、目标，

[1] 邓敏，《认识基督教教育》，（台北福音证主协会，1974 年），页 76。
[2] 邓敏，《基督教儿童教育》，（台北：1981 年），页 68。
[3] 邓敏，《认识基督教教育》，（台北福音证主协会，1974 年），页 36。

应用：预备阶段，为以后进一步提升作铺垫；B 教育形式属于非正式教育，结构上：研讨会、座谈会、短期培训，应用于教会：会议、培灵会、门徒训练，附加：须设定目标，达至目的；C、教育形式不正式教育，特点：通过生活、经验，在一定环境、他人、事情当中学习，附加：目标具有不确定性，因不知他人能带给你多大影响与价值。

2.作教导前分析。了解被教导者自身的需要及问题：身体、智力、心理、社会、灵性上有怎样的需求？了解被教导者在团契生活的适应力及配搭状况，以及是否对自己的侍奉角色感到满意？

3.确立教导目标。无论透过任何教育形式，教育都要达到终极目标，即教导真理、建立团契、鼓励侍奉、社会见证、圣洁生活、宣扬福音，确立目标，逐一实践并完成整体性的终极目标。[1]

4.选择合宜教材。保证教材符合纯正圣经的原则，切合生活需要的原则，适合教材组织的原则（由浅入深、由简至繁、由重到次），明确教材能给人以吸引力。

5.应用合适教导者及教导方法。教导者本身必须有言传身教的魅力，有因材施教的能力，从而负起四项沉重的使命：激发、指导、鼓励、代祷，并用恰到好处的教导方法传授课程的精髓。

6.建立组织及行政功能。推动课程、教材及教法，使教育持续进行的，就是组织与行政。离不开一些原则：分工分职、形成可见的组织系统与策划、施行分级制（按不同程度及年龄分级分班）、合乎圣经与属灵原则。

7.评估。评估就是考核与检讨，是教育过程中不可或缺的一个反省步骤。评估对象应该包括每位参与教育过程中的人员，如：教师、领袖、同工、父母、学生等，评估内容是对教育过程中的课程设置、教学方法、组织及行政、教育目标作出统筹的评估。由评估中再厘定改进计划，推动计划后再不断地

[1] 同上。页 47。

评估。[1]如此循环评估，督促教导工作达至更成熟、平稳，迈向生命的一个高度。

假若教导事工抑或培育门徒是教会的目标，那么我们在教育上努力的焦点，就不应只是放在口头上的真理，而是要塑造一个团队，成就一班教导者，带出一班可以活出真理影响时代的爱慕者。透过教导及培育，不断自我规范、自我成长、自我突破，从而传达基督的真实存在。一个人透过社会化的过程，在一种文化及环境中彰显基督的样式。这是教育要突破及挑战的价值之所在，就是塑造一个人在思想、价值、信念与行为上成为复合体，[2]自然流露基督，教育的宗旨也就真实被体现。

（三）平衡宣道事工

“宣教”与“教导”是主耶稣离世升天之前所颁示之大使命的主要训令，也是历代教会所肩负的主要责任。这两者也是相互成全的关系，即宣道所得的果子，必须施予教导；教导的目的，在于成全宣道之使命。因此，宣道与教导两者事工必须是平行并重，这两者所关注的都是神的生命，事工的性质都是超自然，然而却要在自然的世界处境中去实现。[3]故而基督教教育有责任将基督化生活的模式与属灵的内涵，传递于任何形成社会化的团体当中，并竭力将基督化的教育伸触，并内在化于每一位独立个体的内心，如此才得以实践历世历代基督教会所担负之“宣教”与“教导”的两大使命。

宣教与教导乃是历代基督教会所担负的两大任务。基督教教育正是实践这两大任务的重要工具，圣灵乃是帮助这个教育工具运用及发挥至最大功效的潜在力量，布道事工则是在这股力量中才能发挥更强大的影响力。其中布道常见的模式有：讲台式布道、音乐布道、电影布道……见证式布道、茶会或

[1] 同上。页 56。
[2] 劳伦·李察，《教会教育事工》，（台北：1996 年），页 80。
[3] 同上，页 52。

餐会布道、开荒性布道、个人布道及福音展览布道等。[1]而在所有的布道模式中都需要主动与教导结合且与圣灵同工，才能发挥事半功倍的果效，让布道事工潜移默化在人们心中，让所宣扬之路犹如细雨般滋润万物无声地刻下印记。

布道教育事工有着长期而艰巨的使命，毕竟教会不能只满足于“耶路撒冷”的布道，必须拓宽眼界与异象，向“地极”差传。布道模式可以多式多样，由近及远，譬如：在教会中推动“福音周”，加强福音布道；教会应参与社会服务工作；等等。

差传教育可以分为经常性与密集性两方面来推展：

1.经常性差传教育。鼓励每个家庭恒心为一个国家、一位宣教士或一个家庭及某一个人来祷告；鼓励信徒参与除了祷告之外的积极行动，如奉献所需赠予宣教士，及供应宣教当地的需用；鼓励信徒发掘自己的恩赐，并多与未信主之人交往，并参与教会的布道事工；教会成立宣教中心，也可由几个教会联合推动成立，如此人力、物力、财力等资源可以达到共享的果效，此中心以招募、训练福音使者为重点，让这个有计划、有组织的宣教中心，得以付诸长远的实际宣教行动。

2.密集性差传教育。教会可联合举办差传布道周，每年定期举行，鼓励在布道前发起祷告会，专为差传事工代祷；鼓励布道团队精心设计布道周活动，如：编印手册、布置会场、设计宣教图片展、安排宣教士见证会等；布道不仅要达成献金之目标，更要达成献心、献身的目的。借由合宜的差传模式及训练，相信宣教教育事工也定能做到细水长流，川流不息。

关注及运作布道教育事工的宗教教育，就其本身也是在实践以信、以望、以爱为原则的宗旨。同时，这样一份使命也是全面针对每一位信徒，施行基督化的全人教育，将每一位基督徒完完全全地带到上帝面前。

[1] 邓敏，《认识基督教教育》台北福音证主协会，1974 年，页 136。

其一、使人悔改、归正、参与崇拜、灵命成长，并由实践真理的能力。

其二、使教会发挥扩展天国领域的潜能，完成大使命。

其三、使人明白上帝的旨意并合乎主用，使生命得着更丰盛的意义。

其四、能影响世俗教育。让世俗教育所欠缺的部分——使人彻底改变的动力，非赖上帝的参与与基督教的真理不得满足。[1]

当“教导”与“宣道”两个翅膀密切结合配搭，就必然能带动教会在属灵高原中翱翔，带动教育中的宣教事工得以有效地成全他的大使命。

五、结论

纵观历史教育走向，社会性的教育促进人类思想的越发复杂和物质的高度发展，对于人格的塑造，还需要更多的努力。这并不是说一般教育毫无用处，乃是说灵性教育，绝非一般教育所能解决，因此基督教教育便承担了历史的使命与伟大的重任。[2]这份教育的历史使命，犹如“润物细无声”悄然体现于旧约的独特教育模式，新约耶稣的代表性教育，其中都在教导一件不争的事实，即教育环境之重要，教导者榜样之重要，塑造灵性与实践相合一之重要，而这些重要的事实都需要如细雨滋润大地，以爱心、耐心、智慧、真道使生命在循序渐进中成长。同时，这份教育的伟大重任，更需要在现今被关注、培育及运作，以福建省莆田市秀屿区基督教两会所号召的三大目标“福音广传、门徒训练、社会关怀”为例，具体体现基督教教育的目标与价值所在。目标之一实践社会关怀，这是教育之核心爱的体现，拥有“爱”教育才能伸触人心；目标之二统筹教导事工，即为门徒训练及宗教培育，这是教育之启蒙信的体现，拥有“信”教育才有意义；目标之三平衡宣道事工，即为广传福音及差传事工，这是教育之终极望的体现，拥有“望”教育才有价值。当信、望、爱被实现，那教育的使命真就像伴随着和风在夜里悄悄飘洒，滋润着万物轻

---

[1] 同上。页 4。
[2] 萧克谐，《基督教宗教教育概论》，（香港：道声，1986），页 1—吴序。

柔而寂然无声。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

施善与教化：路德会在近代中国东北开办的社会事业

邱广军

摘要：路德会在近代中国东北地区进行了半个多世纪的传教活动。在发展教务的同时，路德会还开展了教育、医疗、慈善等社会事业，这些事业在推进教会工作发展的同时，对东北社会也产生了一些积极的影响。

关键词：路德会 近代 中国东北 社会事业

在近代中国东北开展传教活动的路德会是丹麦路德会，本部位于哥本哈根海勒鲁普，属信义宗。[1]它是较早来此发展教务的基督教[2]差会之一，在半个多世纪的传教过程中，逐渐发展成为近代东北地区具有很大影响的教派。关于其在东北的传播情况，国内外学者有过一些涉猎。[3]本文拟对路德会在近代东北的传播及开办的社会事业进行梳理，抛砖之作，敬请方家指正。

---

[1] 黄光域:《近代来华新教差会综录（下)》，中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑部:《近代史资料》总 82 号，北京：中国社会科学出版社,1992 年，第 76 页。

[2] 基督教：世界三大宗教之一，是宣称信奉耶稣为救世主的各教派的总称，包括天主教、东正教、新教和其他一些小教派。我国习惯上把新教称为基督教。本文基督教即指新教。

[3] 主要著述有：D.MacGillivray,*A Century of Protestant Missions in China(1807—1907).Being the Centenary Conference Historical Volume*.Shanghai:Printed at the American Presbyterian Mission,1907；Inglis Lza. *Thirty years in Moukden：1883—1913.Being the experiences and recollections of Dugald Christie.* London：Constable and company ltd, 1914；满洲基督教联合会编:《满洲基督教年鉴》，满洲基督教联合会，1938 年；[日]芝田研三:《满洲宗教志》，满铁社员会，1940 年；邱广军:《聂乐信在近代中国东北传教活动述论》，《吉林师范大学学报（人文社会科学版)》，2011 年第 4 期。

一、路德会传入东北及其发展

丹麦路德会来华传教肇始于 19 世纪末。1891 年，于承恩牧师奉派来华，仅工作半年，即因身体患病而回国。1893 年，该会派柏卫等再度来华传教，驻足汉口，但教务进展不大。1894 年，甲午中日战争爆发，路德会传教士古以丹以红十字会女护士身份来到旅顺口，请求参加救护清朝伤兵的工作，遭到清廷官员的拒绝。[1]1895 年，柏卫赴海城，拜会了先期在这里传教的长老会马钦泰牧师，“因工场太大”，马牧师欢迎柏卫等来东北工作，并把原属于长老会传教的从岫岩到鸭绿江的东南区域划归路德会负责。[2]柏卫遂搬至营口，和外德劳一起到凤城、九连城、安东（今辽宁丹东）、大孤山等处租房开展工作。[3]1896 年，旅顺口、大孤山教会建立，后又相继在岫岩和凤城等地设立教会。[4]外德劳驻旅顺口，柏卫驻大孤山，古约翰、于承恩、吴乐信等驻岫岩，李格非驻凤城。1900 年前，丹麦路德会在东北地区只有这 4 个教会，受洗信徒 30 人。

义和团运动和日俄战争期间，时局动荡，丹麦路德会在东北地区的教务发展缓慢，1906 年，信徒只有 119 人。日俄战争以后，东北社会渐趋稳定，路德会的教务亦获得进一步发展，传教区域由沿海逐渐推进到内地，相继在宽甸、桓仁、大连、绥化、哈尔滨等处设立教会。[5]1913 年，在大连封立了第一位中国牧师阎兴纪。又在大连、安东、大孤山、岫岩、金州、宽甸、旅顺、哈尔滨等处相继建立了 9 个礼拜堂。[6]1915 年,该会有传教士 50 人，信徒

---

[1] 王德良:《大连基督教》，政协大连市西岗区委员会文史资料委员会编印:《西岗文史资料》第 2 辑，1990 年内部版，第 66 页。

[2] D.MacGillivray,A Century of Protestant Missions in China(1807—1907).Being the Centenary Conference Historical Volume.Shanghai:Printed at the American Presbyterian Mission,1907,P.208.

[3] 满洲基督教联合会编:《满洲基督教年鉴》，满洲基督教联合会，1938 年，第 182 页。

4 D.MacGillivray,A Century of Protestant Missions in China(1807—1907).Being the Centenary Conference Historical Volume.Shanghai:Printed at the American Presbyterian Mission,1907,P.526.

[5] 阎兴纪:《路德会》，中华续行委办会编:《中华基督教会年鉴》第三期，商务印书馆，1916 年，第续 64 页。

[6] 满洲基督教联合会编:《满洲基督教年鉴》，满洲基督教联合会，1938 年，第 183 页。

1177 人。[1]1931 年，路德会在东北的信徒有 5000 人，1938 年前，信徒达 6000—7000 人。[2]

随着教务的发展，丹麦路德会在东北的教会组织也逐渐完善起来。1915 年，为了便于本系统各教会的联络，路德会设立了临时教务中心，协调教务的联合发展。1923 年 9 月，在凤城召开大会，制定章程，决定把路德会更名为基督教信义会，把大会作为信义会的最高领导机关，会址设在安东天后宫。大会每两年召开一次，会员按信徒比例推选。常务职员 6 人，负责处理大会日常事务。大会下设中会，作为常设执行机构，每年例会两次，协商处理各教区事务。[3]中会之下设立教区，负责管理区内教务。教区下的地方教会称为督会，由当地牧师和信徒选举代表组成执事会，协助牧师管理教会事务。[4]1931 年前，丹麦路德会在东北地区共设立了 15 个教区。

东北基督教信义会教区统计（1931 年前）

教区	创设年代	创立或发起人
旅顺	1896	贾恩高
大孤山	1896	陈乐实、聂乐信等
岫岩	1898	孙信爱
凤城	1899	安世恩
金州	1900	谢恩荣、金济生
安东	1902	陈景升、邵若林

[1] 阎兴纪：《路德会》，中华续行委办会编：《中华基督教会年鉴》第三期，商务印书馆，1916 年，第续 64 页。
[2] 满洲基督教联合会编：《满洲基督教年鉴》，满洲基督教联合会，1938 年，第 184 页。
[3] 同上，第 181—182 页。
[4] 吉林省地方志编纂委员会编：《吉林省志·宗教志》，吉林人民出版社，2000 年，第 326 页。

宽甸	1906	邢君选
桓仁	1909	王海山、王肇传等
大连	1910	张君选、王景堂等
绥化	1911	殷鸿基
滨江	1912	卫品三、克玉书
普兰店	1913	刘崇真、曲延逵
扶余	1917	尚得光、罗德亮
长春	1923	谭荣光、许世光
临江	1924	周湘泉、程占元

（图表资料源自《满洲基督教年鉴》，满洲基督教联合会，1938 年，第211—212 页。）

二、路德会在东北开办的社会事业

路德会在东北传播的过程中，为了发展教务，开办了教育、医疗和慈善等社会事业。路德会在东北地区较早开办的学校是崇正女子学校。该校是传教士聂乐信于 1903 年在东沟孤山东关创办的，当时，她聘请教师为自己在传教过程中收养的 3 名女孤儿传授小学课程。后又有教徒子女不断来此学习，规模不断扩大，逐渐发展成集小学、初中、幼儿、师范等为一体的综合性女子学校。[1]此后，路德会又相继开办了培英学校、安东三育小学、凤城基督教信义会三育小学、宽甸基督教信义会三育小学、大孤山西教会黄华小学等。[2]

[1] 辛国祥:《聂乐信女士在大孤山》，政协辽宁省丹东市委员会学习文史委员会编印:《丹东文史资料》第 6 辑，1990 年内部版，第 77—78 页。
[2] 辽宁省地方志编纂委员会办公室编:《辽宁省志·宗教志》，辽宁人民出版社，2002 年，第 231 页。

到 1917 年，丹麦路德会在东北地区设有幼稚园 2 所，教师 40 名，学生 48 人；小学校 30 所，教师 8 名，学生 938 人；高等小学 5 所，学生 83 人；中学 2 所，学生 38 人；女子师范 1 所，学生 10 人；职业学校 3 所，学生 101 人。[1]

为了提高布道员的素质，路德会还开办了专门培养传教人才的教育机构。外德劳牧师到达东北不久，就在大连开办了一个短期培训班，在传教工作之余，训导学员。随着教务的发展，布道人员的需求量日益扩大，1919 年，丹麦差会将其迁往安东劈柴沟，建立正式学校，定名为安东劈柴沟基督教神道学院，由三育中学校长包乐深兼任院长。[2]1923 年，该校有教室 3 间，宿舍 2 间，厢房 3 间。1929 年，学校更名为"安东基督教信义会劈柴沟圣经学校"，学制三年。学生毕业后，分配到东北各地教会做布道员。此外，类似的学校还有 1924 年开办的凤城女子圣经学校，专门培养女传道员。学员由东北各地信义会选送，学制二至三年不等，毕业后被分配到各地教会任传道人。[3]

医疗事业是路德会在东北传教过程中发展起来的另一个重要活动领域。聂乐信抵达大孤山后，即协助先期到达的柏卫牧师夫妇施医布教。每日求医者二、三十人，多者近百人。[4]随着西医被民众的认可，医院规模也逐渐扩大。创建于 1906 年的丹东基督教医院，主体建筑是带地下室的 3 层楼房，地下室设有洗衣房、锅炉房、烧水间等。一至二层楼设病房、手术室、化验室等，三楼为仓库。此外还建有 2 层楼的门诊室，医院拥有病床 70 余张。[5]创办于 1913 年的岫岩西山医院，占地面积一万余平方米，建有楼房 3 座，瓦房 37 间，设有手术室、药房、化验室、门诊室等，分设男女病房，可同时收治六、

[1] [日]芝田研三：《满洲宗教志》，满铁社员会，1940 年，第 266 页。
[2] 满洲基督教联合会编：《满洲基督教年鉴》，满洲基督教联合会，1938 年，第 235 页。
[3] 辽宁省地方志编纂委员会办公室编：《辽宁省志·宗教志》，辽宁人民出版社，2002 年，第 218 页。
[4] 辛国祥：《聂乐信女士在大孤山》，政协辽宁省丹东市委员会学习文史委员会编印：《丹东文史资料》第 6 辑，1990 年内部版，第 76 页。
[5] 王立家：《安东市的丹国基督教医院》，政协辽宁省丹东市委员会文史资料研究委员会编印：《丹东文史资料》第 3 辑，1987 年内部版，第 74 页。

七十名病人。[1]是当时岫岩地区设施最好的医院。据资料统计，1917 年，丹麦路德会所属的 2 所医院，有男女病床 119 张，每年入院诊疗患者 1186 人。[2]

随着教会医院的建立及诊疗规模的不断扩大，专业护理人才日益短缺，路德会又在东北地区创办了专门培养医护人员的护士学校。丹东基督教医院在 19 世纪 20 年代创办高级护士助产学校，招收男女学员，男学员学制三年，女学员学制四年，考试合格后准予毕业，获得从业资格。每期学员招收数额不定，少者四至五人，多者十余人。[3]岫岩西山医院为解决本院专业护理人员不足的问题，在院内附设护士学校，学制三年，男女生均招，学员大多来自东北各地教徒家庭，医院免费供给食宿，且不收学费。开设解剖生理学、细菌学、药物学、护理饮食学、内外科护理、眼科护理、儿科护理等专业课程。1923 年，该校在南京中华护士学会立案。学习期满后，考试合格的学员，由学校发给毕业证书，再通过中华护士学会统一组织的资格考试，成绩合格者由学会发给护士证书，凭此证书换取国民政府内政部卫生署颁发的护士执照，取得正式护士资格。[4]

孤儿、幼童及贫民，都是社会的弱势群体，对他们的救助是基督教慈善活动的主要方式之一。教会对孤儿及幼童，主要是建立孤儿院或育婴堂进行收养。聂乐信创办的孤山崇正贫民救济所，就是路德会在东北创办的很有影响的一所慈善机构，救济所的创办源于她在孤山施医传教和办学时，接触到很多鳏夫、寡妇、孤儿和无家可归者，看到他们吃不饱、穿不暖、露宿街头的困境，便于 1912 年创建崇正贫民救济所，收养一些愿意到贫民救济所的鳏夫、寡妇、孤儿和无家可归者。为了使收养者发挥各自的能力，孤山救济

---

[1] 杨喜泉:《岫岩西山医院》，政协辽宁省岫岩满族自治县委员会文史资料研究委员会编印:《岫岩文史资料》第 1 辑，1986 年内部版，第 90 页。
[2] 中华续行委办会调查特委会编:《中华归主—中国基督教事业统计（一九〇一 —— 一九二〇）》中卷，中国社科院世界宗教研究所译，中国社会科学出版社，1987 年，第 521 页。
[3] 王立家:《安东市的丹国基督教医院》，政协辽宁省丹东市委员会文史资料研究委员会编印:《丹东文史资料》第 3 辑，1987 年内部版，第 76 页。
[4] 杨喜泉:《岫岩西山医院》，政协辽宁省岫岩满族自治县委员会文史资料研究委员会编印:《岫岩文史资料》第 1 辑，1986 年内部版，第 89 页。

所实行养、教、工结合的办法。组织他们编织、刺绣和耕种，参加力所能及的劳动，创造财富，自食其力。开始时主要收养女性，设立了丝织部，组织她们从事编织、刺绣等手工劳动。后来男、女都收养，又于 1928 年，设立农作部，组织男子从事耕种。随着收养人员的增加，救济所将收养人员进行进一步的分工，设立了两部四科。男子参加农作部，下分农作科和土木科。女子参加工艺部，下分织作科和家务科。[1]到 20 世纪 30 年代，发展为男子部、女子部和幼年部三大部门，男子部设有耕作科、养豚科、养鸡科、榨乳科、挽谷科和木工科。女子部则设有织作科、刺绣科、家务科和再生产科。

崇正贫民救济所为了提高劳作者的劳动技能，还组织他们学习文化知识，根据收养者的智力和知识情况，把他们编为初小和高小两部分，初小 4 年，高小 2 年，每日坚持授课两小时，男子晚上授课，女子白天授课。同时，还设有专业教师教授收养者专业技术知识，女子部有一名女教师讲授织作、刺绣、家务等课程，男子部则由有经验的长者指导，在实践中学习技能。[2]据资料记载，1938 年时，崇正贫民救济所，有住宅和厂房 175 间。其中草房 150 间，瓦房 25 间。有土地、苇塘、果园和菜园 700 余亩，捕鱼帆船两只。农作科主要经营这 700 亩士地、苇塘、果园和菜园，同时还从事养猪、养奶牛、养鸡、捕鱼等生产劳动，年收入七、八千元。土木科主要搞建筑，他们除维修贫民救济所的房舍和崇正女校的校舍外，还在外面承揽建筑工程，每年可收入 1000 多元。织作科主要生产台布、袜子、毛巾、刺绣等。优质产品还销往美国、丹麦及其它欧洲国家。织作科每年创收达 8000 元左右。据 1938 年统计，全年收入 16800 元，支出 17000 元，基本能够自养。

崇正贫民救济所对收养的孩子和收养人带的孩子，达到入学年龄，都要求上学读书。1938 年时，在崇正女校和孤山培英小学读书的有 20 人，送到凤城圣经学校和安东、蛤蟆塘国民高等学校学习的 12 人，每年所需经费一

[1] 辛国祥:《聂乐信女士在大孤山》，政协辽宁省丹东市委员会学习文史委员会编印:《丹东文史资料》第 6 辑，1990 年内部版，第 82 页。
[2]（日）芝田研三:《满洲宗教志》，满铁社员会，1940 年，第 289—290 页。

千余元。由贫民救济所负担。个别学习优异者还可供其上大学和出国留学。[1]崇正贫民救济所对生活没有出路的人，不管来自什么地方，只要有人作保引荐，都予以收留。到 20 世纪 30 年代末，救济所占有耕地 5860 公顷，收养 370 人。[2]

安东育婴堂也是路德会在东北创办的很有影响的一所慈幼机构。1916 年，在当地政府的支持下，郭慕深牧师在元宝山前基督教文化女学校院内开办育婴堂，宗旨是救护无人收养及父母无力抚养之男女婴孩，“俾免弃失夭亡，乳哺教育使能成立为完全人，作社会国家有用之才。”政府由商业学校存款内年拨 200 圆赞助。初创时堂内育婴尚少，后逐年增多，经费渐感不足。1919 年，政府决定由市政项下每月支给 200 圆，余款则由郭慕深等向社会劝募资金补充，每年所需经费 3400 余圆。1927 年统计，育婴堂内有保姆、乳母及女看护人员 18 名，收养男女婴儿 35 名。[3]1938 年统计，该院收容儿童 213 名。[4]从留存下来的一些育婴堂当年的影像中，可以管窥当时儿童在堂内的生活片段。日常堂内组织孩子们做游戏，组织他们排练、演出节目，闲暇时，还会带孩子们去户外集体登山、游玩。从照片上孩子们的笑脸上，我们能读出他们那种发自内心的欢愉心情。

三、路德会在东北开办社会事业的作用

首先，路德会在东北创办教育、医疗、慈善等社会事业，根本出发点是为了发展教务，在这些事业运行的过程中，处处围绕着传教这个中心工作。聂乐信在创办崇正女校之初，即编选《圣诗选编》，作为传授“圣乐”的基础。后又编印了《基督教五要选读》，除作为本校的教学课本之外，还提供给信义会各教会学校。该校在开设汉语、数学、理化、史地、音乐、体育、美术、

---

[1] 辛国祥：《聂乐信女士在大孤山》，政协辽宁省丹东市委员会学习文史委员会编印：《丹东文史资料》第 6 辑，1990 年内部版，第 82—84 页。
[2] 辽宁省地方志编纂委员会办公室编：《辽宁省志·宗教志》，辽宁人民出版社，2002 年，第 184 页。
[3] 王介公修，于云峰纂：《安东县志》，成文出版社，1931 年影印版，第 1082-1083 页。
[4] 辽宁省地方志编纂委员会办公室编：《辽宁省志·宗教志》，辽宁人民出版社，2002 年，第 232 页。

国民道德、实业、家事、裁缝等课程的同时，还把《圣经》课作为学生的必修课，并规定学生周日要到教堂作礼拜。此外，宗教活动也是该校日常活动中的重要组成部分，每天早七点到七点半，学校组织学生参加唱赞美诗、诵圣经、做祷告等活动。[1]岫岩三育小学在教学内容的安排上，也是除使用当时通用的小学课本之外，《圣经》为学生必修课。而且每日必读。任课教师均为基督教传教士。[2]在丹东基督教医院附属护士学校里，宗教活动安排得更是井然有序，学员每天早 6 点起床，即到小礼堂集合，唱赞美诗。6 点半上班，到医院做晨间护理。7 点开饭，7 点半又举行礼拜、唱诗、读经、讲道、祷告等活动。这些活动均由护士长亲自负责，届时查点人数，无人敢迟到。[3]在岫岩西山医院护士学校里，“学生除每日晚间同其他人员一起来做礼拜外，每天早晨上班前还要做简短的(约十几分钟)礼拜，由护士组长带领进行。以上这些活动，不论是教徒或非教徒都得参加。”[4]

教会医院里的宗教宣传活动，和教会学校如出一辙。在岫岩西山医院，为了保证传教工作的正常开展，医院的医生均为传教士，在行医的同时，负责向工作人员和患者传教。医院还规定，院里医务人员必须入教。[5]医院内的勤杂人员，在每天晚饭后做礼拜半小时，由医院的传教士对其进行讲道。对前来就诊的患者，在门诊所设有专职传教士，利用候诊时间对患者进行宗教宣传，而对住院的病人，则要求参加每日午饭后的礼拜活动。届时，凡能下床活动的病人都集中到一起，听传教人员讲道三、四十分钟左右。在治疗期间，传教士还到病床前对病人进行单独讲道。[6]在丹东基督教医院里，也是宗

[1] 辛国祥:《聂乐信女士在大孤山》，政协辽宁省丹东市委员会学习文史委员会编印:《丹东文史资料》第 6 辑，1990 年内部版，第 80 页。
[2] 辽宁省地方志编纂委员会办公室编:《辽宁省志·宗教志》，辽宁人民出版社，2002 年，第 230 页。
[3] 王立家:《安东市的丹国基督教医院》，政协辽宁省丹东市委员会文史资料研究委员会编印:《丹东文史资料》第 3 辑，1987 年内部版，第 77 页。
[4] 杨喜泉:《岫岩西山医院》，政协辽宁省岫岩满族自治县委员会文史资料研究委员会编印:《岫岩文史资料》第 1 辑，1986 年内部版，第 92 页。
[5] 辽宁省地方志编纂委员会办公室编:《辽宁省志·宗教志》，辽宁人民出版社，2002 年，第 224—225 页。
[6] 杨喜泉:《岫岩西山医院》，政协辽宁省岫岩满族自治县委员会文史资料研究委员会编印:

教气氛浓厚，每天都要做礼拜，门诊、病房每天均有传教士讲道，对住院的患者，传教士还带领他们读经、唱诗、做祷告，宣传基督福音。[1]

崇正贫民救济所除向收养者讲授专业技术知识外，还组织他们加宗教活动。每天早晨 7 点至 7 点半为宗教活动时间，集体在教堂诵圣经、唱赞美诗、做祈祷。宗教活动一般由聂乐信主持。

路德会通过这些方式，把宗教宣传渗透在日常的教育教学和行医诊疗过程中，在促进基督教的传播和发展方面发挥了一定的作用，收到了一定的效益。聂乐信在大孤山创办的崇正女校，初创时，入学人数很少。后来，随着社会的发展和人们思想观念的改变，社会上送孩子来此就学的人日益增多。[2]人们在接受教育的同时，逐渐淡化了对传教活动的抵触情绪，为教务的发展铺平了道路。而传教医师的诊疗活动，在解除患者疾病痛楚的同时，也化解了他们心中对异教的猜忌与抵触情绪，为基督教的传播与发展奠定了基础。正如一些在东北活动过的传教士所说，我们的这些努力是值得的，如今，“基督徒的奉献精神已经产生了巨大的吸引力，大众心理越来越倾慕于基督教”，他们“对外国人的敌意已经消失”，“基督教受到善待，得到社会各阶层的普遍尊重”，“在满洲，基督教堂的数字如雨后春笋般迅速增长”。[3]

其次，从文化交流方面来说，路德会在东北开办教育、医疗、慈善等社会事业，在客观上对东北社会也产生了一些积极影响。基督教的传播，从根本上说，是一种信仰文化的传播，附带而来的西方文化也在其发展过程中得到传扬。路德会开办的教会学校，在教学过程中，在传播宗教知识的同时，也教授一些西方近代科学知识，在客观上培养了一批掌握近代科学文化知识的新型知识分子。这从崇正女校的课程设置上可见一斑，崇正女校的授课内

《岫岩文史资料》第 1 辑，1986 年内部版，第 92 页。

[1] 王立家:《安东市的丹国基督教医院》，政协辽宁省丹东市委员会文史资料研究委员会编印:《丹东文史资料》第 3 辑，1987 年内部版，第 81 页。

[2] 辛国祥:《聂乐信女士在大孤山》，政协辽宁省丹东市委员会学习文史委员会编印:《丹东文史资料》第 6 辑，1990 年内部版，第 78 页。

[3] [英]杜格尔德·克里斯蒂著:《奉天三十年（1883—1913）——杜格尔德·克里斯蒂的经历与回忆》，张士尊等译，湖北人民出版社，2007 年，第 3 页。

容：小学为汉语、算术、音乐、图画、手工、体操等；高小增设实务课。初中为汉语、数学、理化、史地、音乐、体育、美术、国民道德、实业、家事、裁缝等；师范为汉语、算术、音乐、国民道德、教育史、教授法、体育、实业、手工、图画等。这些人从学校毕业后，除了一部分从事宗教事业外，更多的则是到社会上从事其它工作。崇正学校的学生毕业后，少数到各地教会学校任教或到医院做护理工作，其他的到社会上从事农、工、商等事业。由于该校教学质量高，毕业生深受地方一些部门的欢迎。[1]由聂乐信 1918 年从丹麦引入的黄杏苗木，经与当地杏树嫁接，培育出新品种"孤山杏梅"，因其果大、口味酸甜适中而倍受欢迎，1926 年，在孤山普遍栽植，至今仍是当地的特色优良果木品种之一。[2]

而教会开办的医院，在宣扬基督福音的同时，传教医师凭借硬朗的西医技术，解除了很多患者的病痛之苦，在客观上也是有益于广大民众身体健康的。丹东基督教医院在建院初期，门诊量每日大约四、五十人次。三十年代以后，门诊量每日为 200—300 人次。[3]据相关资料统计，1920 年，路德会在东北的医院有男女病床 121 张，全年住院男女病人 1186 人。拥有男女诊所 4 处，全年门诊初诊男女病人 34279 例，复诊男女病人 65180 例。[4]通过这些统计数字，我们也能管窥到他们在当时东北社会上为救死扶伤所做的努力，这些人道主义的善举，还是应该为后人所感念的。

教会开办慈善事业固然是为发展传教事业服务的，但这些慈善事业因其本身所具有的仁爱性质，在客观上对社会产生的积极影响也是显而易见的。安东育婴堂的创办者郭慕深，把收养的每名儿童都视为自己的孩子。有幼儿因病或其它意外身亡，她都非常伤心。有一次，有名幼童因在河水中洗澡溺

[1] 辛国祥：《聂乐信女士在大孤山》，政协辽宁省丹东市委员会学习文史委员会编印：《丹东文史资料》第 6 辑，1990 年内部版，第 79-80 页。
[2] 许敬文主编：《东沟县志》，辽宁人民出版社，1996 年，第 400、1085 页。
[3] 王立家：《安东市的丹国基督教医院》，政协辽宁省丹东市委员会文史资料研究委员会编印：《丹东文史资料》第 3 辑，1987 年内部版，第 78 页。
[4] 中华续行委办会调查特委会编：《中华归主—中国基督教事业统计（一九〇一 —— 一九二〇）》下卷，中国社科院世界宗教研究所译，中国社会科学出版社，1987 年，第 1198—1201 页。

死，她在河沿上悲声恸哭。[1]为了孩子们，郭慕深专程回国取来父母留给她的遗产，充为育婴堂的日常开支。为了把爱都献给这些孩子们，她终身未嫁。直至临终前，她在故国的病榻前还惦念着远在万里之遥的孩子们："我多么想知道我的那些孩子们现在都怎么样了？他们在做些什么？"真情的付出，亦得到真情的回报，她抚养长大的孩子们也同样惦念着她。1921 年，出生没几天的郭宝珍就被抱到育婴堂，在郭慕深的精心抚育下，郭宝珍长大成人，结婚生子。1950 年，郭慕深回国临别之际，情同母女的二人在一棵大槐树下抱头痛哭。直至辞世前，郭宝珍也没有停止对郭慕深的思念。[2]聂乐信创办的孤山崇正贫民救济所，收养孤幼，使一些无家可归的人得以安身立命，对促进社会的文明与进步发挥了一定的积极作用。当时，崇正贫民救济所对收养的孩子和收养人带的孩子，达到入学年龄，都要求上学读书，学费由贫民救济所承担。同时，崇正贫民救济所对社会上生活有困难的人，也会伸出援助之手。1925 年，被誉为中共"战略情报专家"的阎宝航在出国留学前，为了爱人及四个子女的生活出路问题，曾托人引荐到救济所生活一段时间。多年以后，阎先生的女儿阎明诗女士在回顾这段生活经历时，曾充满感情地写道："我始终记忆着大孤山这个难以忘却的地方"，[3]感激和怀念之情溢于言表。

综上所述，路德会在近代中国东北地区传播的过程中，开办教育、医疗、慈善等社会事业，其根本目的是为了发展教务，但这些社会事业由于其自身的一些特点，在推动基督教在东北传播的同时，也在客观上对东北地区的社会进步起到了一些积极作用。

[1] 王立家：《安东市的丹国基督教医院》，政协辽宁省丹东市委员会文史资料研究委员会编印：《丹东文史资料》第 3 辑，1987 年，第 81 页。
[2] 吴凤杰等：《三育堂——一段鲜为人知的历史》，《兰台世界》，2011 第 5 期，第 71-72 页。
[3] 阎明诗：《忆在大孤山崇正贫民救济所里》，政协辽宁省丹东市委员会学习文史委员会编印：《丹东文史资料》第 6 辑，1990 年内部版，第 93 页。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

试论教会大学福建协和大学的基督化

陈凌菲

摘要：19 世纪，西方传教士们为了扩大和发展基督教势力，开始在华开办学校教育。二十三所教会大学崛地而起，位于基督教重要传教地福州的福建协和大学便是基督教在华传教事业的直接产物。协大由西方四大差会联合办学，创办初期大量借鉴甚至照搬了西方教会大学的教育模式和管理理念；在治学过程中，始终重视基督神学教育课程的开设和基督宗教活动的推动，因而具有明显的基督化特点。本文从筹办过程、办学宗旨、神学教育、校内宗教组织和校内宗教活动五个方面入手，以“基督化”特征为考察核心，对福建协和大学进行个案研究，探究基督教文化对在华教会大学产生的深远影响。

关键词：教会大学 福建协和大学 基督化

一、引言

1807 年，马礼逊作为新教入华的开路人率先抵达广州，开启了基督教四度入华的新篇章。传教士的到来，为身处时代大变革的传统中国带来了“现代国家”的新认知。他们推动了现代印刷业、现代报刊杂志、西洋艺术、西医等现代文明在中国的发展，尤其在教育领域填补了中国旧式教育的缺陷，创办了真正意义上的“现代大学”。19 至 20 世纪，中国现代大学的崛起，主观上应归功于在华传教士的不辍耕耘。他们多方辗转、艰难传道，效果却差强人意，为了更有效地开展在华传教事业，他们试图在教育上寻求突破口。而客观上，绝不可忽视中国的社会土壤，当时恰值 60 年代洋务运动风风火火地开展，朝廷在教育领域也进行大刀阔斧的改制、建立新式学堂，但最终仍因

后劲不足，而未能形成体制化的近代教育体系。加之中国社会希望通过西学教育达到"富强"目标的迫切需求，使得教会学校的创办迫在眉睫。

因为"大学教育"对在华传教事业的人才培育和社会思潮的引导具有举足轻重的地位，传教士对精英教育的重视也不言而喻。在他们的多方努力下，二十三所教会大学[1]在中国的大江南北崛地而起，共同隽写了中国教会大学史的治学传奇。福建是当时全国基督教势力最大的省份之一，福州是传教士的重要传教点之一。为了扩大和发展基督教的在闽势力，传教士们也在福州开办高校教育，以此作为传教事业的趋动器。

福建协和大学便是基督教高等教育和中国近现代教育发展史上的一颗璀璨明珠，极具历史意义和研究价值。协大是由西方四大差会联合筹办而成的，是基督教文化东渐的产物，也是基督教文化在华教育界的体现。不少著名学者都曾致力于福建协和大学发展史的研究，有谢必震先生、方宝川先生、徐光荣先生、汪征鲁先生等前辈为后生开辟道路，梳理了福建协和大学开荒拓土的光辉历史。还有一些学者对协大进行个案研究，探讨了如教授群体、人才培养模式、对现代教育的影响等问题。其中，黄涛先生以福建协和大学的中西交融为切入点展开研究，给予笔者以启示。笔者查阅相关资料后，发现档案中收录了大量关于开展基督教育课程及活动的报告，文献中体现出的办学宗旨融铸了基督精神的要义。协大在办学前期大量借鉴甚至照搬了西方教会大学的教育模式和管理理念，在治学过程中，始终重视基督神学教育课程的开设和基督宗教活动的推动因而具有明显的基督化特点。笔者以"基督化"特征为考察核心，对福建协和大学进行个案研究，以此更深入地探究基督教文化对在华教会大学产生的深远影响。

[1] 民国时期教会大学共有二十三所（其中基督新教大学二十所）：燕京大学、齐鲁大学、金陵女子大学、金陵大学、东吴大学、沪江大学、圣约翰大学、之江大学、福建协和大学、岭南大学、长沙雅礼大学、湖北文华书院、武昌博文书院（文华书院大学部、博文书院大学部、博学书院大学部后合并组建华中大学）、华西协和大学、协和医学院（北京）、沈阳文会书院、宁波三一书院、太谷铭贤学堂、岳阳湖滨学堂、华南女子文理学院、辅仁大学、天津工商学院、上海震旦大学。

二、福建协和大学基督化特点

本文拟从以下几个方面来分别探讨福建协和大学基督化的特点：（一）筹办过程；（二）办学宗旨；（三）神学教育；（四）校内宗教组织；（五）校内宗教活动

（一）筹办过程

长老会传教士狄考文认为"中国基督教会的中坚人物，无疑是依靠我们教会中培养出来。……在任何社会里,凡是受过高等教育的人，必然是具有影响的人,他们可以支配着社会的情感和意见。对传教士来说，给一个人施以完整的教育，那个人在他一生中就会发挥一个受过高等教育的人的极大影响，其效果要比那些半打以上受过普通教育的人好得多。具有高等教育素养的人像一支发着光的蜡烛，未受过教育的人将跟着他的光走。比起大多教异教国家来说，中国的情况更是如此。[1]"基督教会在华筹建教会大学的初衷是想通过高等教育培养起中国基督教会的中坚人物，助益基督教的在华传教事业。福建协和大学的建立正是基于传教目的，在此传教理念的影响下，西方各大差会联合筹办了福建协和大学。

1910 年世界基督教传教士大会在爱丁堡召开后，世界基督教高等教育委员会主席高绰（John F. Goucher）先生着手制订了"全世界大学"的计划，拟在中国华北的北京、华东的南京、华西的成都、华南的福州，分别设立教会大学[2]。1911 年约翰·高绰（John F. Goucher）来到福州，召集在闽传教士商讨建立大学事宜，并于 1915 年捐献了 2500 银元。经过几年的酝酿，由在福州的美国美以美会、公理会和英国圣公会，在厦门的美国归正会组成了筹备委员会，同意承担每年开办经费 300 银元（后增至 1000 银元），并成立了学校理事会，聘请庄才伟（Edwin Chester Jones）为福建协和大学的第一任校长。1915 年 5 月 25 日，福建协和大学理事会举行第一次会议，确定学校的中文校名为"福建协和大学"，1918 年把英文校名定为"FuKien Union College"，1918 年 9 月，协大在美国纽约州立大学注册，获得颁发学位的许

可证[3]。

（二）办学宗旨

福建协和大学的创办为华南地区的寒门子弟带来了福音，协大面向广大学子招生，旨在为基督教的在华传播事业招揽人才。据《福建协和大学章程》记载："自乙巳科举改革以还，全华基督教会皆知并办高等教育的需要，期就近培育人才，以作基督教事业之领袖，既免留学西洋者供不应求之患，一般贫寒学子复可无须远游而享受最高教育之机会[4]。"由此可见，培育本土的神职人才来传播基督教是福建协和大学的办学目的，在此办学理念的引导下，福建协和大学的教育模式具有基督化倾向。但在回收教育主权和非基督运动愈演愈烈的时期，协大的办学宗旨发生了变化，不再以传播福音为单一的办学目的，而是把重心转向了教育本身，使传教与教育得到更好地交融。1927年4月，林景润[1]担任协大校长，开启协大华人主校的先河，并积极向南京国民政府教育部登记注册。在教育宗旨的确定上却遭遇难题，一方面既要免除宗教意味，获取国民政府的立案批准，另一方面如果除去宗教宗旨又会引发校董会的不满。为了协调双方的意志，协大把基督教义与中华民族的民族精神相融合，最终确立了两全其美的校训。据《私立福建协和大学组织大纲》的第一条规定："根据董事会章程所定之博爱、牺牲、服务精神，研究高深学术，养成高尚健全人格，以应社会需求为宗旨[5]。"而后被凝练为六个字的校训精神："博爱、牺牲、服务"。校训精神既与基督教义里倡导的博爱奉献精神不谋而合，又被赋予了奉献自我、捍卫国家的民族精神。在《协大周刊》上也传达了此精神要义："本校本基督教传受牺牲服务的精神，以造成实行礼义廉耻的人格。深盼诸生于研读之时，不忘努力修养品性，振作民族道德，

[1] 林景润（1898-1947），福建莆田人。1919年毕业于福建协大，同年赴美国留学。1920年6月，获阿柏林大学文科硕士学位，1922年6月，获哈佛大学政治学硕士学位。先后任哥伦比亚大学、卓鲁大学研究员。1926年秋，回到福建协和大学讲授政治学与经济学。1927年开始主持协大校务，后任校长。1934年，带职赴美留学，并任哈佛大学特约讲师。1935年，获卫斯理学院文学博士。同年9月，回国继续担任校长。1946年9月赴美讲学，并为学校筹款。因患肝癌，1947年1月6日在美国逝世。

到处表现出协大的气魄，做建设三民主义国家的中坚人才[6]。”

（三）神学教育

1.宗教学程设置

自创建之始，福建协和大学就设有宗教学系，开设专门的宗教学程，神学教育有条不紊地开展。初期，协大的哲学及宗教学系课程设置如下：

（1）宗教哲学（上下学期各 2 学分，共 4 学分）：上学期讲求宗教的本质，及其对于其他思想的关系；从宗教经验上说明“圣”及“神”的概念；用讲义。下学期研究宗教的价值；课本用 Brightman, Religious Values 及 Youtz, The Supremacy of the Spiritual

（2）耶教研究（下学期，2 学分）：讨论耶教之起源，主义，历史，及其在社会上之影响。

（3）耶稣之生命与教训（全年，6 学分）：上学期以历史的眼光研究耶稣之生命；下学期研究耶稣论神、人、救赎等问题之主张。

（4）圣经与现代思潮（上学期，2 学分）：研究现代思潮与圣经之关系

（5）基督教与社会（下学期，2 学分）：讨论基督教如何应付现代社会之需要

（6）耶稣之伦理（上学期，2 学分）：研究耶稣对人生问题之解决

（7）宗教经验（下学期，2 学分）

（8）保罗书信之研究（上学期，3 学分）

（9）约翰与普通书信之研究（下学期，3 学分）

从上面的课程设置可以看出协大的神学教育不仅停留在普及的阶段，更能进一步细读圣经文本、探寻基督教义，并与社会思潮密切结合，具有经世

致用之效。

直到 1927 年学潮爆发，三月中旬发生公开闭倒校运动。首倡者是学校数年来所惠培之人员，其诱结下级生聊和校外暴徒，鼓吹校内不得习授宗教科目。这种倒校风潮的发生与回收教育权的群众运动密切相关，中国国民想从西人手中回收教育利权，这些在华教会大学首当其冲。协大经阅月之苦战，终向国民政府注册立案，从此开启华人主校的新历史。但立案要求在华教会学校必须与宗教断绝一切关系，因而直接制约了神学教育的进一步发展。福建协和大学在立案后，为保留基督教育传统，调整了原有的神学课程设置，取消了基督教学系，将有关的神学课程移至文科哲学系中，虽然相当多的宗教科目变成学生的自由选读课，神学教育仍在协大的教育实践里保有特殊地位。七月校董会又通告设立宗教及服务科之方案。秋季即开始授业，报名投考者颇形踊跃该科。……预备明春投考已不乏人。现校内选习该科属下之各课门者共七十人。第一年级学生之选读宗教及社会服务课者居全级人数之半。[7]

据协和大学十七年度（1928 年）校务报告：所设中国宗教思想史及三民主义研究两科甚见发达。哲学课程由徐教授继续促进，成绩甚佳。美以美会派遣的申鸿荣教授担任宗教教育课程，自申教授莅任以后，宗教事业有蒸蒸日上之势。更得各教授及学生之赞助，宗教事业日见进步。[8]

到了 1934 年，神学课程的设置达到了极高的水准，在其哲学系开设的 20 余种科目中，宗教或与宗教神学有关的课程达十几种，如耶酥生平及其教训、基督教教育与服务、人类宗教、圣经之现代使用、宗教哲学、宗教心理学、圣经之社会制度与理想、基督教哲学、基督教与社会问题等[9]。

于民国二十五年（1936 年），文科各系课程名有变动，政治经济系学程分别并入中国文史学系，及农业经济系外国语文学系共哲学系并为一系，现立之文科三系为中国文史学系，西洋文哲学系及教育学系。[10]至 1937 年春季间，奉教育部令准将中国文史学系扩充为中国文学系及历史学系。西洋文哲学系改为外国语文学系。[11]神学教育课程也随之划拨到中国文学系、历史学

系和外国语文学系中开设。

1943 年，在林景润校长关于协大民国三十二年度暨民国三十三年度春季校务报告（1944 年 10 月 29 日）中记载：本年本校所开有关于宗教之学程，除哲学、论理学、伦理学、歌咏学等普通学程外，尚有英文圣经、佛典文学、宗教哲学、中国宗教史、中国哲学史、基督教发展史、欧洲中古史、农村教会等。选修这些学程之学生，每门皆在三十人以上，足见青年对于宗教学识需要之迫切[12]。同年秋间，宗教学课程的相关培养方案也提上日程，林景润校长与福建省各公会领袖商洽拟定四年及五年制之宗教学课程方案，初步筹备工作已经开展。双方共同致力于增强协大宗教研究工作，及提高员生精神之修养，也旨在为社会培植宗教工作的人才。[13]

1945 年，从一份神学教育委员会的会议记录（三十三年五月十日）[14]可再现当年协大神学教育之盛况。据载，神学教育基本课程暂定如下：旧约（3 学分），新约（3 学分），神学（6 学分），教会史（6 学分），应用神学（6 学分）。从圣经文本到教会历史，从理论神学到到应用神学，面面俱到，无不涉猎。会议中还特别列举了校内各系开设的与基督教神学教育有关的学程设置，如下：

（1）中国文学系：西洋哲学史（3 学分）

（2）历史学系：基督教发展史（2 学分），盎格鲁撒逊文化史（3 学分），宗教史（3 学分）

（3）外国语文学系：西洋文化史（上下学期各 2 学分，共 4 学分），希伯来文学（3 学分）

（4）教育学系：宗教教育（3 学分）

（5）农业经济学系：农村教会（2 学分）

1949 年，更有详细的课表记录了当时神学课程的安排问题

（1）中国文学系课程开设如下：（历史学系课程除第三学年不开设宗教课程外，其余学年的宗教学程设置与中国文学系一致）

第一学年：希伯来文学 （上学期 3 学分），基督教文学（下学期 3 学分）

第二学年：宗教与真理（上下学期各 3 学分，共 6 学分）

第三学年：基督教发展史（上下学期各 3 学分，共 6 学分）

第四学年：宗教教育（上下学期各 3 学分，共 6 学分）

（2）第五年神学课程有：犹太思想史（旧约先知研究，上下学期各 2 学分，共 4 学分），犹太诗选（诗篇箴言研究）（上下学期各 2 学分，共 4 学分），初期基督教文学（使徒行传及保罗书信，上下学期各 3 学分，共 6 学分），基督传（上下学期各 3 学分，共 6 学分），教会组织（上下学期各 2 学分，共 4 学分），现代宗教思潮（上下学期各 2 学分，共 4 学分）。

2.学生培养

据统计，在 1924 年至 1936 年间，福建协和大学的入教人数占学校人数比例在全国 13 所所教会大学中均位列前矛。尤其到了抗日战争爆发前，协大相较于中国其他教会大学入教人数所占比例最高。一方面因为协大的生源多来自教会中学，学生中信仰基督教的人数较多；另一方面，虽然受到非基督运动和学校注册立案的影响，协大的基督化发展受到一定的制约，但仍保留了份量不多但举足轻重的宗教课程和宗教仪式，对学生起到了重要的“德育”功能，因而校园内的基督氛围仍十分浓厚。

各教会学校入教人数的比例%（1924~1936）

学校 \ 年代	齐鲁	之江	金陵	岭南	燕京	湘雅	圣约翰	东吴	华中	沪江	华西	金陵女子	福建协大
1924	89.1	86.3	44.4	71.6	72.2	47.5	33.9	44.8	85	54.6	81.7	80.5	76.2
1930	81	12	30		44		35	26	64	46		77	60
1936	56	27	22	22	31		24		49	29	33	51	60

资料来源：徐以骅《教会大学与神学教育》，福建出版社，1999 年 1 月第 1 版，P172[15]

到了抗战后期，由于教会急需神牧人才，加之西方差会精简合并教会教育机构，福建协和大学的神学教育在战时中断了一段时间后开始恢复。随着战后神学教育的加强，学生信仰基督教的人数开始增加。复校魁岐后，林景润校长更是努力推行“神学计划”，与华南女子文理学院及神学院联合培养神职人才。根据协大三十三年度第二学期（1945 年春）学生宗教信仰统计表，显示协大当年学生 590 人，信仰基督教的人数达 329 人，比例达 55.6%。超过半数的学生都信奉基督教，可见协大的神学教育和相关的宗教活动开展颇有成效。次年（1945 年），全体学生注册总数达到 715 人，较上年约增加 10%。学生中有 64%为基督徒。[16]

协大三十三年度第二学期（1945 年春）学生宗教信仰统计表

人数 教别	计	男	女	百分比
总计	590	481	109	100%
基督教	329	252	77	55.6%
天主教	4	3	1	0.68%
佛教	1	1	—	0.17%
回教	2	2	—	0.34%
道教	1	1	—	0.17%
无宗教	253	222	31	42.76%

资料来源：福建省档案馆，档案编号：5.1.226.[17]

在记载毕业学生去向的档案材料中显示，有不少毕业后从事神职工作的学生。如民国十二年正月毕业生魏希本毕业后任职上海江湾圣公牧师。还有一些著名校友从事宗教事务工作：如林步基，任福州基督堂座牧；柯志仁，任福州美以美会布道司；翁怀友，任福州中华基督教会牧师；黎天锡，任福州中华基督会干事。

（四）校内宗教组织

林景润先生在民国三十二年暨三十三年度秋季校务概要上提到：本校必须尽忠于设校之主旨，以基督精神，引导青年；以求真信念，探究学理；庶能有所贡献于社会而垂永久伟大之成绩。[18]协大除了大力推行神学教育，还在校内设置了专门的宗教事务管理组织。主要宗教组织设置有宗教委员会、

协和堂会、基督教学生青年会。协大的基督化倾向很大程度地体现在这些宗教组织设置的常态化。这些组织自创建之日起就在校园宗教生活中发挥着关键作用，这些校内宗教组织的存在，不是单纯为了培养神职人才，更重在陶冶学生的情操，赋予其更高的宗教信仰，以此激荡他们的思想，开启他们的智慧，引领他们过上更有意义的生活。正如徐以骅先生说的："教会大学对于教会的贡献，当然不应止于提供若干大学程度的神学生，而更应在于培养基督教思想运动。[19]"

1.宗教委员会

林景润校长本身就是一名虔诚的基督教徒，他在协大十七年度校务报告中这样谈自己的基督信仰："盖吾人皆期有以实现基督之思想生活于协大。故于待人接物上，常思虚心服务以表耶稣博爱、牺牲为人之精神而扩大此协大基督化风气，难时觉力有所不逮，然心往之。"[20]，"博爱、牺牲、奉献"的校训精神正是他的人生信条，他在任职期间，重视发展协大的宗教事业，为了让协大青年得到更高的宗教信仰、过上更有价值的生活，他努力在协大宣扬基督教的精神。在他的宗教观的引导下，福建协和大学组在学校行政机构训导处之下设起了宗教委员会（1947 年一度称为团契委员会），是福建协和大学最重要的宗教组织机构，负责学校一切宗教事业。除指导学生基督教青年会工作外，还主持晨祷会、教职员祈祷会，圣诞周等一系列校内宗教活动，对于提升师生的宗教修养有极大的贡献。林校长把宗教作为训导学生的重要方式，基督教之博爱牺牲服务的精神即是训育的主要目标。宗教委员会在训育学生、推动协大的基督化发展方面起着指导的作用，在该组织的引领下，协大的宗教生活发展得有声有色，形成了许多有特色的宗教仪式，如晨祷会、宗教周、圣诞纪念活动，对青年学子起到了十分深远的教化作用。

2.协和堂会

协和堂会在宗教委员会直接指导下，于三十二年（1943 年）四月十一日成立，基本会友一百六十人，举申鸿荣教授任牧师，后由本堂洗礼者九人及

新收进会者共十七人，堂会工作经分部进行并设学习慕道者二班。[21]协和堂会仍作为校内基督聚会活动的日常性机构，对于宣传基督教精神甚是积极，在校内宗教活动的表现颇为活跃，极大地推动了学校宗教工作的开展和师生员工的灵性修养的提升。抗日战争期间，虽然治学条件艰苦，但越发激起了协大师生的宗教热情。在逆境中，基督教精神成为他们的生活信仰，博爱、牺牲、奉献的精神引领他们团结同胞、抗击外敌，寻求光明未来。协大师生在战时始终坚持协和堂会的日常宗教事务，经常举办崇拜会，并定期与青年会联席举行宗教座谈会、音乐会。1945 年，协和堂会之各部工作亦有进展，新收会友及暮道友一百余名。高凌霄牧师提倡圣餐礼拜，及圣书研究。[22]在耶稣救主复活节前夜，协和堂会圣歌团在新礼堂举行复活节音乐崇拜。在校庆前夜在新礼堂举行感恩崇拜，藉资纪念。礼堂布置甚为整洁，圣歌团全体团员着黑色白制服，朗诵赞美歌入席，歌毕，有青年会会长杨振藩主席献祷，继由农学院陈兴乐院长讲经，听者深为感动。[23]档案记载，1948 年堂会由秦多玛牧师担任主持，温卫凯牧师是副司。除圣日崇拜，晨祷会外，尚有榕腔礼拜及主日学等活动。榕腔礼拜系向工友布道，主日学系为儿童而设。本年受洗礼者共十一人，主日学二十余人。[24]

3.基督教学生青年会

福建协和大学的基督教学生青年会与协大同龄，创立于 1916 年，是学校最早的学生社团，原名为青年会，至 1927 年改称为“基督教青年会”。协大的基督化在组织青年宗教生活的方面表现得尤为突出。1927 年以前青年会组织实行“全校皆兵，学生即会员”的制度。自 1927 年的非基督运动与收回教育权运动以来，协大宗教工作发生了很大的变化。会员的征集分为两种形式：一种是征求会员，一种是基本会员，凡属该校基督教徒学生都加入；同学与教职员中同情本会者也可参加。虽然会员征集不再强制化，但入会人数却仍十分可观。据福建协和大学三十七年度校务（1948 年）记录，青年会上期会员二三零人，本期会员二百人。[25]青年会宗旨分为四大纲：人格修养、校内

团结、校外联络与社会服务。内部还有专门的灵修部负责学生灵性修养与人格造就，设团契十二组，每周举行团契一次，此为师生之间，宗教生活之殷繁，不因学潮或其他外界环境影响而停顿。[26]青年会还负责办理每周晨晚团契、晨星壁报（每两星期出版一次）、协大青年（每半年出版一次）、主日学、监狱布道、荣军服务等，甚著佳绩。可见基督教青年会在协大的基督教宣传工作方面功不可没，对学校宗教事业和学生人格塑造发挥了积极的启蒙作用。

（五）校内宗教活动

私立福建协和大学十七年度报告称：教会学校之能弘扬浓厚基督教精神者，除课业内科目外，一方须视学生之自由事业、课外宗教组织与活动，他方须视全校之普通风气，而最后则宜注到教职员之日常态度与生活。[27]协大经常举办纷繁多样的宗教活动来熏陶学生的心性、启迪学生的智慧，甚至有的宗教活动成了常规化的活动，如圣诞节庆祝活动、晨祷会、团契。协大的基督信仰活动计划有度、开展有序、坚持有恒，因而成效显著，对全体师生的灵性修养、基督精神的养成和宗教知识的普及都起到了深远的影响。协大“采取宗教自由主义，绝不强迫或劝勉学生信仰何种宗教，或参预何种宗教集会。但师生个人，欲于无妨碍功课时间举行宗教结集者，亦不禁止之[28]。”可见协大的宗教氛围十分宽松自由，宗教活动十分活跃，对师生形成了极大的感召力。此外，协大对教职员的日常宗教生活也十分关注。1928 年住校教员共二十二人（英美籍九人，华籍十三人），除一人之外皆为受洗之基督徒。教员们对各种宗教集会及事业则无不共同努力促进。

1.圣诞节庆祝活动

基于福建协和大学的基督化办学理念，学生又多从基督教中学升学而来，信仰基督教的甚多。因此圣诞节庆祝活动成了学校每年一度的大事件，是师生员生的一场精神盛宴。在圣诞节庆祝周期间，学校会举办交换礼物、音乐大会、奉献济贫星、戏剧表演、教职员会餐、校工庆祝会等活动。全体师生

无论是否基督教徒，皆可参与，庆祝周期间学校洋溢着温馨、喜悦、幸福的和谐气氛。在战时期间，圣诞纪念活动也没有中断，而是将博爱与反战精神巧妙地结合起来，让学生受到了更大的感染，对基督教精神有了更深刻的体悟。在 1939 年圣诞日晨祷会上，申鸿荣教授作了题为《混战世界中的圣诞节》的演说，深刻地揭示了圣诞救世的意义和当时人民对于博爱社会的渴望："……战时圣诞节的意义并不是说我们可以逃避现实。假如这样，宗教就成为鸦片了。我们要面对现实，并以更大的魄力去改造这个世界与生活[29]。"1946 年圣诞庆祝活动是复校以来最盛大的一次，12 月 22 日晚七时福建协和大学与华南大学及福建神学院三校教职员在华南大学举行联合会来庆祝圣诞,参加者计六十余人,中西人士,济济一堂,明灯辉映,备极热烈……由神学院杨昌栋院长上席致辞,继邀三校演唱圣歌,以表庆祝,至八时卅分始告散会[30]。

2.晨祷会

自协大立案以来，宗教活动并未禁止，而是由强迫转向自愿，反而激起了更多师生对于基督教及其文化的兴趣。其中，晨祷会就是协大基督教信仰崇拜活动的重要内容，对基督教精神的宣传和实践具有潜移默化的教育功能。据档案记载，每日晨祷会及星期日礼拜，参加者占基督徒学生约百分之三四十。林景润校长曾在晨祷会上作过关于基督教与生存的演讲，"基督教对于每个人来说，是一种进入真正生存意义的方法，这种方法让所有的人都在基督心中像兄弟般地对待，保证每个人有他自己的权力，但也为其权力尽到自己的责任，也就是博爱的基督人格的精神。[31]"此番演讲在学生中引发了共鸣，深得学生喜爱。即使在战时晨祷会也从不中断，虽在寒暑假亦照常举办。每星期一、二、四、五上午都会定时举行晨祷会，并会有与时事相关的演讲，有一部分教授学生集于礼堂作自省，为时约 20 分钟，但赴会与否皆个人自由，绝对不加以干涉。自由的宗教氛围反而引发了学生的参与热情，总有三分之一的学生和三分之二的教职人员参加，参加者占全校基督徒约百分之三四十。其筹备周到与秩序井然，每每皆能引起青年学生对于人生问题的反省

和思考。1939 年 3 月的一次晨祷会就特请申鸿荣教授报告本年度基督大会详情，定的报告题目皆以基督教义的核心精神为主，如：1.上帝就是众人的父；2.上帝就是爱；3.四海之内皆兄弟；4.敬神爱人[32]，充满了博爱、团结、和谐的精神意旨，颇具感染力。1932 年的校务报告提到晨祷每日照常举行，秋序时参与者较去年为多，崇拜精神极为浓厚。

3.团契聚会

团契组织主要出现在 1942 年以后，由青年会牵头主办。是教会大学中一种特有的基督教组织活动，是协大基督教青年会的灵魂，更是宣扬传承博爱、牺牲、奉献精神的直接实践活动。创办之初，青年会灵修部每星期日早晨举行崇拜，寒暑及假期皆无间断，初创的七个信契团每星期晚分别在教授住宅内举行团契活动，经常参加之学生计一百三十余人，占全体学生三分之一。[33] 1942 年-1950 年期间，有十三个团契逐渐建立起来，人数最多者达 35 人。据 1945 年校务报告，教职员之团契范围扩大，参加者甚为踊跃。[34] 团契一般由一个至两个顾问、一个召集人和一批热心宗教的学生组成的，经常在一起切磋教义、沟通灵性、增进友谊。团契的顾问必须是基督徒，顾问中多是受人尊敬者，或是外籍教员。成功的团契领袖要能诱导全体契友共同参加某项有益的事业，多多发现契友们的特长，并给予真心实意的欣赏和鼓励。团契往往以顾问的姓名命名，如毓华团契、卫凯团契等。团契都有固定的聚会时间，聚会的内容包括灵修、讨论、游艺等[18]。其中，有几个团契建设发展得十分成熟，契友们息息相通、相互扶持、共同进步。如毓华团契，其英文名是 Four L'S Fellowship，意思是 Look up Laugh, Love, and Lift[35]，表现出其乐观向上的心态和扶助相携的博爱精神。毓华团契的每次团契聚会都使用英语，不仅有助于外语的学习，更有利于体悟基督教义的原意，使契友们在每次团契聚会后都可以得到更深层地灵魂的升华。又如锡安团契，聚会的中心问题常常以探寻基督起义为主，较少娱乐或游艺，多是注重对圣经真理的探讨和灵性生活的追求。团契聚会的持续开展让契友们得到了信仰的深

造和灵里的合拍，使他们更从容、更博爱地去处身现实世界。

4.其他宗教活动

学生宗教生活亦甚显著，除参加晨祷会外，学生青年会并主持圣日崇拜、组织查经班。圣日上午有福州语之主日学及正式礼拜，下午有国语或英文说经，为非基督徒举行特别宗教讨论会。从来每日礼拜会系自由聚集，参与者有全体人数五十分之八十分以上之多。[36]每学期复举行宗教周一次，有全国青年协会梁小初总干事与海维德牧师及卫理公会陈文渊会督主讲圣公会之故事，舒展会督及来必翰会史德亦曾特临主持讲经，全校员生无不踊跃参加。[37]学生每年还会有定期省祷会，教职会家属每周亦举行聚祷会一次。此外，还有基督徒联谊会、宗教研究班、服务团等活动。以上各种宗教聚会自由性质，绝不迫诱或勉强。以故每会中空气甚为清淅、自由、诚虔之情。除每星期一全体学生举行纪念周，此外每星期有二五两日之教职学生全体大会：一为特别演讲会，一为本校主管者训话及校务通告等。[38]特约来校作宗教讲演与修养指导者，先后有圣公会之张光旭会督，来必翰会吏总，彭鸿思会长等；卫理公会之班谷教士；中华基督教会之康乐尔牧师；全国基督教协进会之吴高副总干事；全国基督教女青年协会之袭普生干事；男青年协会之林观得干事，及建欧之林和馨女士等若干人。[39]

三、小结

福建协和大学是 20 世纪初基督教在华传教事业的一项教育创举，更是基督教文化在华南地区的重要传播据点。它是爱丁堡会议的直接产物，以培养神牧人才为办学初衷，开办了神学教育课程，更有许多校内宗教组织在校方的倡导下组建起来，并以自由主义为原则举办了各种宗教活动。协大素以基督宗教的熏陶，以求人格之统一，建立博爱牺牲服务之人生，康荣互助之大同世界。林景润先生曾慨叹：“本校本信仰之自由之旨，提倡宗教研究，以基督教之精神，推进人格教育，视三十年如一日，所培人材颇为社会所钦重。

[40]作为一所在华南地区极具影响力和号召力的教会大学，它对于华南地区的基督教事业产生了巨大的影响力。它存在的意义不仅在于成为近代以来中国本土教会的“人才库”，更是中国基督教运动的“思想库”。不仅对近代学生的“德育”教育起了重要作用，更对中国的近代教育改革进程具有筚路蓝缕之功。

早期基督教在陕西办学情况及其教育理念和影响

——以西安市三中前身“尊德学堂”为例*

王硕丰

摘要：基督新教对近代中国的教育起到过非常重要的作用，除了兴办学校等教育机构外，其在教育对象、教育理念、教育方法、管理制度、教育内容等多方面都与传统中国存在很大不同，本文在梳理基督新教进入陕西的历史后，根据所查阅的大量历史档案、文史资料[1]，首次汇总出 19 世纪末叶至 20 世纪初叶基督教在陕西开办的所有学校，并以第一所西安的西式学堂——尊德学堂（今天的西安市第三中学）为例，探讨陕西早期基督教学校的教育理念及其对陕西近代教育的重大影响。

关键词：基督新教 教育 陕西 尊德学堂

鸦片战争后，在不等条约保护下，基督教传教士大量涌入中国，同时也开办了教会学校。据 1877 年在华传教士第一次大会报导，截止 1876 年，基督教教会学校在中国总数已达 347 所，学生达 5917 人[2]。狄考文（Calvin Wilson Matteer，1836-1908）在这次会上作了题为《基督教会与教育的关系》的长篇讲演，他称：“基督教会应把教育列为工作的一个重要组成部分，教育

* 2016 教育部人文社会科学研究一般项目青年基金资助《早期汉语圣经对勘研究及其对中国文化的影响》、2013 西安外国语大学校级重点项目《早期汉语圣经研究》。

[1] 感谢陕西政协文史委员会张老师、西安政协文史委员会陈老师、新城区文史委员会杨老师、西安档案馆刘老师以及西安三中校办王老师等提供的宝贵资料，没有诸位的帮助，本论文很难完成。

[2] Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China [Z]. Shanghai: American Presbyterian Mission Press,1878.第 488 页。

是培养一批有效而可靠的当地牧师的重要手段，教育对于为教会学校提供教员并由他们把西方优良引进中国是十分重要的，教育在培养把西方文明的科学、艺术引进中国的人才方面十分重要，教育在中国是晋升到上等阶层的最佳途径……"[1]。20 世纪 20 年代时，基督新教已经在中国创办了赫赫有名的燕京大学、齐鲁大学、金陵大学、东吴大学、沪江大学等十六所大学，有学生数千人。

除了在中国的东部办学外，基督教同时也进入了西北地区。与京津、东南沿海相比，基督新教进入陕西时间较晚，范围略逊，教徒人数也较少，所建学校数量、规模和东部相比都较小，但基督新教在陕西社会文化方面的影响却是很大的，对陕西近代教育的转变起到了极为重要的作用。

一、早期基督新教在陕西

内地会[2]是最早进入陕西的外国新教教会，差会总部设在上海。1876 年，内地会的传教士鲍康宁（(Frederick William Baller，1852-1922）与金辅仁（George King，1848-1906）二人由汉口动身，旅行两月后抵达陕西，开始了内地会在陕南的传教历程，随后形成了以南郑为中心的汉中基督教联合会。其中南郑县的教务最为发达，教会在当地建有两座教堂[3]，汉中成为内地会在陕西的第一个中心据点，而金辅仁的夫人（Emily King）则为进入陕西的第一位外国女性。

基督新教首次进入西安市，是于 1885 年（光绪十一年）由英国浸礼会[4]牧师莫安仁（Evan Morgan）、敦崇礼（Moir Duncan）及邵涤源（Arthur Gostick Shorrock）传入的。浸礼会在中国的总机构设在上海，下设山东、山

[1] 陈学恂:《.中国近代教育史教学参考资料(下) 》，北京：人民教育出版社，1987 年，第 8 页。
[2] 中华内地会，是由英国人戴德生牧师于 1865 年创办的跨国家的基督教差会组织，1964 年更名为海外基督使团。
[3] 中华续行委办会调查特委会编:《中华归主——中国基督教事业统计（1901-1920)》，北京：中国社会科学出版社，第 436 页。
[4] 英国基督教浸礼宗派遣来陕的传教士，名其所设教会为“陕西英浸礼会”，1933 年改名为“陕西中华基督教会”。

西、陕西三个省教区。19 世纪 80 年代浸礼会进入陕西，当时由于回民起义以及严重的旱灾，使得渭河北岸一带人烟稀少，土地荒芜。三原县令焦云龙（1840-1901）是山东人，见此情景，便召集乡人来此开荒种地，这些山东移民有些人在家乡时就已信奉基督教，他们时常聚在一起诵经礼拜，还建立了学校。而当时在山西太原的浸礼会传教士李提摩太（Timothy Richard，1845-1919）闻听此事后，认为是扩大浸礼会传教区域的好机会，于是便以保护教友为名，派英人郭、莫、邵等先后进入陕西，在三原福音村建立了浸礼会在陕西的第一所教会，成为其在陕西境内活动的第一个据点。之后又由乡入城，在三原县东关油坊道购买土地[1]，建立教堂。他们在西安城东关长乐坊东新巷内设立差会，建立了第一座基督新教教堂，他们也是第一批进入西安市传新教的洋教士。此后，其它基督新教各派均派英美教士相继而来[2]。自 19 世纪中叶起，先后有 20 个左右的基督新教差会进入陕西传教[3]，其中以英国浸礼会势力最大。

二、早期基督新教在陕西办学情况

在历经了周、秦、汉、唐的辉煌繁荣后，随着政治、经济、文化中心的迁移，到了清末民初，陕西在各个方面的发展都逐渐落伍了，包括文化教育，整个陕西文盲遍地，学校稀少，文化教育呈现一片荒芜景象，据民国初候补知事朱纶焕致省长李根源（1879-1965）的呈文中透露，号称当时文化中心的西安"仅设中学两所，他无所见，高等小学暨国民学校亦寥若晨星，西安如此，外县情况更差，大部分县份仅有小学一二所，设中学者屈指可数"[4]，这是基督教在陕办学之前陕西教育事业的情况。随着教会教育的出现，情况终于有了改变，虽然数目依然有限，但它们却是陕西近代初等教育的先驱。

[1] 王雪:《基督教与陕西》，中国社会科学出版社，2007 年，第 247 页。
[2] 李因信:《西安市基督教会历史简编》，西安：西安基督教三自爱国运动委员会出版，1988 年，第 205 页。.
[3] 陕西省政协存《陕西基督教部分资料》。
[4] 郭琦、史念海、张岂之主编:《陕西通史·民国卷》，西安：陕西师范大学出版社，1997 年，第 96 页。

基督新教很重视兴办文化教育卫生事业，稍大一点的教会都办有学校，据《中华归主——中国基督教事业统计（1901-1920）》：1903 年-1911 年的 8 年中，教会在西安设立小学 6 所，中学 2 所[1]。其中浸礼会在陕西开办的学校最多，浸礼会信徒中有文化的人也最多。

如果说传教初期，教会仅仅“为传播福音开辟道路而广招贫苦童稚，与以衣食……”[2]兴办学校，那么后来随着城市工商业的发展，除传教、培养传教士及造就教会学校教师之目的促使教会学校发展外，社会对大批人才的需求，亦促使教会学校迅速增加。这时期的教会学校包括：神学校、小学、中学、职业技术学校、各种培训班。下表是作者根据所查阅的省、市、区、县多地政协及档案馆所藏文史资料，汇总出的基督新教在陕办学情况一览[3]。

表一：基督新教在陕西办学一览[4]

时间	名称	创办者	类别	地点	备注
1888 年（清光绪 14 年）	大荔圣经学院	瑞典瑞华会	神学院	大荔县城东大街	
1891 年	崇真书院（男校）、美丽书院（女校）	英浸礼会的陕西教徒	中学	三原福音村	1922 年两书院合并，改名为崇美

[1] 中华续行委办会调查特委会编：《中华归主——中国基督教事业统计（1901-1920）》，北京：中国社会科学出版社，第 442 页。
[2] 徐卫国：《近代教会校舍论》，载自《华中建筑》，中南建筑设计院出版社，1988 年第三期。
[3] 中华续行委办会调查特委会编：《中华归主——中国基督教事业统计（1901-1920）》，北京：中国社会科学出版社，第 442 页。
[4] 根据《西安市志》（第六卷，西安市地方志编幕委员会，科教文卫出版社，西安：西安出版社，2002 年，第 205 页）、《西安市教育志》（西安市教委教育志编幕办公室，西安：陕西人民出版社，1995 年，第 62、14 页）、《西安文史资料》（第 21 辑《西安近代中等教育》，西安政协文史委员会编，西安：陕西人民出版社，1998 年，第 119 页）、陈新《19 世纪末页至 20 世纪中叶西安教会学校与医院建筑研究》，西安建筑科技大学 2003 年硕士毕业论文、陕西人民出版社出版的大荔、宝鸡、三原、潼关、商洛、蒲城、合阳、澄城、绥德县志。

					中学，成为陕西第一所男女合校学院，后因经费紧张，由浸礼会接管
1901 年	潼关小学	英浸礼会	小学	潼关	抗战时期停办
1903 年	西安尊德学堂	英浸礼会	中学	西安长乐坊路南东新巷教会礼堂南侧	
1903 年	西安乐道学校	英浸礼会	小学	西安东关	
1904 年	合阳信义子弟小学	瑞典瑞华会	小学	合阳	
1905 年	澄城培德小学	瑞典瑞华会	小学	澄城县城	
1906 年	西安崇真中学	英浸礼会	中学	西安东关	
1906 年	西安崇道小学	英浸礼会	小学	西安东新巷	
1906 年	西安崇德小学	英浸礼会	小学	西安南新街	
1908 年	三原崇德小学	英浸礼会	小学	三原东关油坊街道	

1912 年	西安幼稚园	英浸礼会	幼儿园	尊德女校内	
1912 年	西安乐道中学	英浸礼会	中学	西安东关	
1913 年	西安妇女识字班	美协同会	小学	西安西关正街	招收信徒妻子
1913 年	西安男总学堂	美协同会	中学	西安南关围墙巷	
1918 年	商洛丹凤教会小学	挪威挪华盟会	小学	丹凤	1937 年停办
1919 年	商洛洛南小学	挪威挪华盟会	小学	商洛	1927 年停办
1921 年	西安培德小学	英圣公会	小学	西安北大街	1935 年停办
1922 年	西安圣露中学	英圣公会	中学	西安北大街	
1922 年	大荔崇德小学	瑞典瑞华会	小学	大荔县城红楼巷	1948 年停办
1923 年	蒲城崇正小学	瑞典瑞华会	小学	蒲城	抗战期停办
1926 年	西安三育中学	美安息日会	中学	西安北郊草滩镇	
1927 年	西安解家村小学	美安息日会	小学	西安解家村	

1928 年	西安神学院	英浸礼会	神学院	西安东关	
1928 年	西安关中道学院	英浸礼会	中学	西安北关	1935 年停办、1947 年在三原复校、1955 年停办
1929 年	西安广仁护士学校	英浸礼会	职业技术学校	西安尚仁路南段广仁医院内	
1929 年	商洛商县小学	挪威挪华盟会	小学	商洛	1933 年停办
1929 年	三原县福音村处初级小学	美安息日会	小学	三原福音村	
1930 年	西安圣经学院	美协同会	中学	西安西关正街	
1931 年	宝鸡三育小学	美安息日会	小学	宝鸡人民街	
1932 年	蒲城八福村完全小学、蒲城东乐村小学、蒲城三合村小学、蒲城崇礼村初级小学	美安息日会	小学	蒲城八福村、东乐村、三合村、崇礼村	

1933 年	西安友谊查经会	英浸礼会	培训班	西安东木头市	
1936 年	绥德平民学校、妇女识字班、夏令儿童学校	英公理会	小学	陕北绥德县城内	抗战期停办
1946 年	西安圣路小学	英圣公会	小学	西安北关	

除上表所列基督新教在陕各教会所办教育机构外，还有西安市基督自立会[1]、西安市基督教青年会[2]、西安市基督教女青年会[3]等各教会建幼儿园、小学、中学若干。根据《西安市教育志》，教会在西安所办学校中，规模较大、程度较高的神学院和私立中学的数目占到总量的 50%[4]。

由上表可知：1888-1936 年共 48 年间，基督新教在陕共建校 39 所，其中英国浸礼会所办学校 14 所、美国安安息日会 8 所、瑞典瑞华会 5 所、英国公理会 3 所、英国圣公会 3 所、美国协同会 3 所、挪威挪华会 3 所。至 1933 年，英浸礼会在西安创建幼儿园 1 所、小学 3 所、中学 3 所、神学院 1 所，职业技术学校 1 所，培训班 1 所。根据表一可以看出，基督新教在陕西所办第一所学校的时间是 1888 年，而西安的第一所西式学校则是 1903 年的崇德学堂，这距中国内地最早的教会学校——1844 年由英国传教士创办的宁波女塾，相差了近半个世纪。究其原因，基督新教进入西北较晚，当时的陕

[1] 西安市基督自立会，是 1913 年由刘丹之等 100 多名教徒发起创办的中国自办教会，是陕西境内由中国人自办的最早的教会。
[2] 西安市基督教青年会，1914 年成立，当时在西安东关耶稣教救世堂传道的英籍牧师史密斯，为了发展基督教外围势力，即联络西安教友桑伯廉和西安教会学校毕业的王焕章、张友樵等着手筹办的青年会。
[3] 西安市基督教女青年会，1938 年成立，由赴西安避难的原太原女青年会干事程翠香组织成立。
[4] 西安市教委教育志编幕办公室：《西安市教育志》，西安：陕西人民出版社，1995 年，第 62 页。

西在全国影响已日渐式微，因此基督新教把最初的主要精力都放在东部沿海。此外，基督新教在陕西所办教育机构大多为中、小学，层次最高的尊德学堂最初也只是教友妻子的识字班，整个陕西没有一所教会高等学校，究其原因，大概有以下几点：生源少，缺乏举办高水平学校的生源基础、陕西社会对工商业及外贸人才的需求不足、陕西缺少致力于创办高等教育的传教士。

三、以尊德学堂为例窥探陕西基督教会学校理念及影响

浸礼会所建尊德学堂，作为基督新教在西安所办学校中时间最早、投资最多、名声最大、设备最完善、历史最悠久的一个，其办学、治学、教育方法等具有很强的代表性，反映了基督新教在陕西教育事业的理念及影响。20世纪前后陕西的教会学校如今已鲜有存在，而尊德学堂也就是今天的西安市第三中学，作为陕西省重点中学，依旧颇负盛名。下文将以尊德学堂为例，讨论基督新教在陕办学的教育理念及其影响。

1.教学对象方面，首次突破中国古代教育对女性的禁锢。

根据《西安市教育志》统计，1932 年的西安共有三所女子中学，而两所都是教会学校（表二），其中之一就是尊德学堂[1]，尊德学堂亦是西安市最早的女子学校。学校起初是妇女识字班，教成年妇女“教友”识字，唱“赞美诗”，学校要求“每一个来这里学习的基督徒必须能读懂圣经，并且能成为不识字者的教师”[2]，办学宗旨为提倡女子教育，女子应享有与男子同等的教育，开西北女子学校风气之先。教士们常在教学与平时交谈中向学生灌输女权思想，强调男女平等，婚姻自由，让学生勇敢地反对包办婚姻。这些女子学生与女教士们的关系非常好，英国女教士们常着旗袍上课，学生们看外国人穿旗袍觉得好笑，老师也置之一笑。一些教师离开陕西、回到英国后，新年时会给

---

[1] 尊德学堂建于 1903 年 2 月，校址起初设在西安市内的西木头市，由浸礼会传教士、西差会总干事邵涤源创办，英国女传教士白忠信、吕明忠、文安思等人管理，“尊德学堂”是开办初期的校名，1932 年更名为“西安市尊德女子初级中学”。

[2] 王治心:《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 287 页。

学生们寄来贺卡，表达思念与祝福[1]。在信教的学生中，学校会选拔一批优秀的女青年，在自愿的原则下，再进行培训，合格者送入当时浸礼会在西安创办的第一所西医医院——英华医院（今天的西安市第四医院）任护士，或者选择优秀的学生送入高等院校深造。开办女子学校的做法始开陕西女子教育先河，对全省女性地位的提高、教育意识的增强起到了里程碑的作用。

表二：1932 年西安女子中等学校一览表[2]

校名	创办时间	性质	班级
尊德女子初级中学	1903 年	私立（基督新教办）	2
陕西第一女子中学	1906 年	省立	3
玫瑰女子初级中学	1919 年	私立（天主教办）	2

2.教学对象的另一方面：面向全社会各阶层。

中国古代教育主要是为了科举考试提供后备力量，故其教育对象集中指向士人阶层，受教育者在人口总数中比例极少，带有某种贵族性。而教会学校强调每个人都有上帝赋予的受教育权利，学生大多来自周边百姓及教徒家庭，甚至不乏孤幼聋哑，这表明教会学校在某种意义上带有近代国民教育的性质。抗战前，尊德学堂在校学生多系基督徒家庭子女，以中小资产阶级居多，对家庭贫困者，学校免收学杂费，成绩优异者还颁发奖学金，这种做法在当时的西安盛得好评。抗战中，由于东南沿海一带各省逃难来陕者日众，其中不乏达官显贵，因此学生中来自官僚资产阶级家庭的子女日渐多数，使学校的"贵族"色彩愈益浓厚，校风也日渐浮华，但在教学方面尊德学堂依然

[1] 西安市政协文史资料委员会:《西安近代中等教育》，西安：陕西人民出版社，第 224 页。
[2] 陕西地方志编纂委员会:《陕西省志——妇女志》，陕西人民出版社，2001 年，第 32 页。

保持其严谨的作风，在人才培养方面显示出它的深厚底蕴。教会学校一视同仁、面向中下阶层的做法，使得当时陕西的贫苦百姓受到曾经遥不可及的教育权利，学生们非常重视这样难能可贵的机会，学习态度亦非常积极。据记载，二三十年代全西安市的中学生会考中，夺冠者常常是教会学校的学生，当时任陕西省政府主席的杨虎城将军几次受邀参加教会学校的毕业典礼，并为学生颁发奖品和毕业证书[1]。

3.教会掌控学校管理大权。

尊德学堂开始时学校经费完全由浸礼会提供，学校并未在官府备案，也没有校董会的设置，一切行政和经济大权都由浸礼会掌握。进入三十年代后，西安各公私立学校体制、课程悉遵照教育部颁布的规章制度施行，因此 1931 年尊德学校正式成立校董会，在陕西省教育厅备案，名为私立尊德女子初级中学，并聘请中国人担任校长（第一任中国人校长为聂梦九），然而浸礼会仍对学校有经费补贴，并在学校派有住校代表。校董会由四名英国人、三名中国人组成，学校的大小事情校长依然要请示差会驻校代表，按其旨意办理，教职员的聘请和招生的数目等也都必须事先征得驻校代表的统一后方能确定，因而学校的实际权力仍然掌握在浸礼会手中，而中方校长一职，无甚实权，据记载，曾任驻校代表的浸礼会女教士卫曾云称："有我在校，即有学校；设无我，即无学校"[2]。由此可见，教会对所办学校的掌控、管理权持续了很长一段时间，即使在省上备案，却大小事务基本由教会负责，可以说在解放前、教会离开西安前，教会学校的中方代表基本没有实际决定权。

4.教学和管理中突出宗教部分。

虽然教会学校为了打消中国士大夫的反对心理、采取中西兼顾方法，开设中国传统课程，试图冲淡传教色彩，消除中西文化差异，如引进老儒生为学生教授儒家经典，教材有《古文观止》、《四书》、尺牍（书信范文和写

[1] 西安市政协文史资料委员会:《西安近代中等教育》，西安：陕西人民出版社，第 226 页。
[2] 西安市碑林区政协文史委员会编:《碑林文史资料》第二辑，西安：陕西人民出版社，1987 年，第 92 页。

作）等，同在 1903 年由浸礼会开办的西安乐道学校（尊德为女校，乐道为男校）请两位老夫子任教，教《百家姓》、《三字经》、《幼学琼林》等[1]，可这些学校与之同时开设《圣经》课程并为主课，即时在省教育厅立案后课程均照教育厅颁布的课程科别进行，可尊德中学仍以“道课”代替“修身”，教师向学生讲述基督教义理和《圣经》内容，教唱赞美诗。每日清晨举行“朝会”，升旗仪式完毕后，唱一首赞美诗。平时一日三餐做祷告，包括不信教的学生。每周日住校的学生要整队进礼拜堂参加礼拜，晚间回校后参加团体礼拜活动。每年圣诞节前夕，住宿生要披上白床单扮成天使，去给教士们报佳音，教士们则以糖果招待。圣诞日凌晨所有住校和走读生要去牧师家里报佳音，唱赞美耶稣诞生的诗歌。这天上午集体赴礼拜堂参加大型庆祝活动，完毕后给学生分发糖果[2]。学生中多数是教友和附近街巷居民之女，其中若有不参加者，即遭训斥，反对者轻则记过，重则开除。当时的尊德学校如此，其他教会学校均亦如此，如乐道学校选定一些中青年教友为学员，把这些人培训为传教士，为学生专门讲授教会史、教义、耶稣及其门徒的事迹等。

5.重视英语教学。

据尊德中学的学生回忆：“很多学生来这所学校的主要目的是为了学习英语”[3]，尊德中学的英文课设两位老师带一个班，一为中国老师专讲语法，一为英国老师专讲语音，课堂气氛颇为活跃，学生在学习英语的过程中不可避免接触西方习俗和先进理念、使得比较封闭落后的陕西接触到文明之风的吹拂。英语课本采用的是《英语初阶》、《英语进阶》、《英语初范》[4]。语音课教师由英国女教士担当，重视会话，注重交际运用，当时尊德中学的学生们课下也常用英语对话。教会学校因其英语课程吸引来了不少当时陕西的学

[1] 西安市碑林区政协文史委员会编：《崇道小学纪略》，西安：陕西人民出版社，1987 年，第 71 页。
[2] 西安市碑林区政协文史委员会编：《碑林文史资料》第二辑，西安：陕西人民出版社，1987 年，第 92 页。
[3] 西安市碑林区政协文史委员会编：《碑林文史资料》第二辑，西安：陕西人民出版社，1987 年，第 89 页。
[4] 西安市碑林区政协文史委员会编：《碑林文史资料》第二辑，西安：陕西人民出版社，1987 年，第 87 页。

子。

6.完备的教学体制。

中国古代科举教育的体制极不完备，没有一个系统的学制，没有年级制度和班级，也不按程度进行教学，而西方学校当时已有一整套从幼稚园、小学、中学到大学的完备教学体制，在教学中注重循序渐进，教会在陕西所办学校就是最佳体现，尊德中学在开办八年后（1911 年），更名为"尊德女子小学"，成为六年制高小，四年后又设立初中班，供小学毕业班的学生升学，还附设了"幼稚园"。这种体制上的革新对陕西近代教育起到了决定性的转变作用。

7.重视学生全面发展。

在基督新教办学之前，陕西的教育内容是不涉及自然科学的，而基督新教在陕学校中，尤其是中等学校中，普遍开设科学课程，如尊德中学专门聘请教师对入学学生先进行考试，以成绩划分年级，按中学、小学分级授课，小学讲授国文、数学、初级英文；中学课程除国文、数学、手工、体育、唱歌外，还开设高级英语、 几何、历史、地理、物理和化学等课程[1]，冲击了陕西教育以"四书五经"为主要内容的传统教育，促进了陕西在教育内容、教育体制和教育形式上的近代化发展进程。此外，附设的手工体育、唱歌以及青年俱乐部、辩论会、知识竞赛等丰富多彩的文体活动，培养了学生的综合能力。需要指出的是，此时的科学课程采用的方式是口授，教师也往往是一人兼数职[2]。三十年代中期是尊德中学大力发展的几年，这期间学校的设施也日益完善，有图书馆、实验室、体育器材等，在当时的陕西各校来说，设备相对齐全，尤其学生活动场地大，图书馆有不少英文书籍，实验室更是有不少先进的西方设备，对于陕西学子了解先进技术和新知起了很大作用。

8.教学方法科学。

[1] 李西园:《回忆英国基督教浸礼会在陕西传教的概况》,《陕西政协文史资料》第 16 辑，陕,西人民出版社，1984 年，第 250 页。
[2] 陕西省政协文史资料室存，李西园:《私立尊德中学回忆》。

中国传统的教学方式是注入式的，很难谈得上调动学生的积极性，学生只是按教师的要求反复朗读或背诵《千字文》、《百家姓》、《四书》、《五经》，教会学校极其反对死记硬背的学习方法，如尊德中学的教师往往通过讲故事、做游戏的方式传授[1]，便于学生掌握。化学、物理课的实验课，用实验当场验证理论，立竿见形。从这个意义上讲，它开启了中国近代学校规范科学教育的大门，对学生开阔眼界、对教师提升方法都起到了很大的影响。

9.管理严格。

管理严格表现在学校规章制度完备，并坚持实施，如严格执行升留级制度，狠抓考场上的舞弊现象，督促检查学生平日遵守纪律，尊德学校每周六下午临时通知一个班参加一门功课的突击考试（参加班级及考试科目，由各班班长临时抽签决定）。住宿生平日不能随便出校门，周末回家返校须有家长签名。再如服装规定，高中女生可穿旗袍（1941 年尊德增设女子高中部，学校更名为"西安市私立尊德中学"），但仅限月白色或阴丹士林色。初中女生则只能穿黑色或蓝色制服。发型也有规定，高中女生可留长发至肩上，初中女生则只能留到耳下一指。一月一查[2]。对于住校的学生，在生活方面，教会修女负责管理，效果很好，学生安心读书，家长放心，在社会上赢得不少名流及军政要员将自己的女儿送入这里学习，包括蒋介石的二儿媳——大华纱厂总经理石凤翔之女、蒋纬国的未婚妻石静宜。

10.政治运动对教会学校体制的影响

20 世纪 20 年代，由于中国民族主义的觉醒和高涨，在政治上爆发了一场轰轰烈烈的非基督教运动，和全国其他地区教会学校一样，陕西教会学校也受到了"非基"运动的冲击。1925 年 12 月，党组织根据全国形势的发展，领导陕西人民开展了大规模的反对基督教运动，12 月 13 日，西安非基督教

---

[1] 同上。
[2] 西安政协文史委员会编:《西安文史资料》，第 21 辑《西安近代中等教育》，西安：陕西人民出版社，1998 年，第 224 页。

大同盟正式开会成立，各校学生纷纷走上街头，示威游行，这其中包括教会学校的学生。受"非基"运动影响，崇德女校等所有教会学校的教士们先后返回英国，这期间学校一度停办。之后在 1931 年"九一八"事变后，西安学生救国运动日益高涨，尊德学校没有学生会，也不许学生成立救亡组织，其他学校"前卫社"和"互济会"的爱国学生夜里来到尊德女中外，在墙壁上刷写"尊德女中同学觉醒起来、驱逐帝国主义分子"等口号，并将刻印的传单系在瓦片上隔墙扔到学校操场[1]。那时尊德女校的学生们，不敢公然与学校作对，却也背负着叛国的骂名，感到极大压力，都希望尽快毕业，摆脱学校的名声。这场运动也直接导致陕西的教会学校在上世纪 30 年代起先后于省教育厅备案，启用中国人任校长。然而顶着这样的压力，陕西省的学生们仍乐于报考教会学校，可见当时教会学校向陕西注入的西式教育之风，效果之佳，声望之佳。

尊德女校 1946 年增设男子初中、高中班级，成为一所包括男、女生、初、高中四部的完整中学，改称为私立尊德中学，学生增至 700 余名，是当时西安所有中学中，人数最多、办学质量最高的学校，它培养出了一批具有文化知识、思想开明的新型知识分子，这在旧中国经济文化相对落后、人才稀缺的陕西是一笔极为宝贵的人力资源。这些人后来成为各行各业的精英，在陕西的建设中发挥了重要的作用。尊德中学为陕西的教育事业做出了贡献，它自身也因此而获得了极高的声誉，成为一所深受社会赞许的名校，国民党元老、著名爱国人士于右任先生曾亲笔为尊德中学题写校匾（图一）。基督教在陕西的办学事业，除了增加了陕西学校数量外，首开陕西女子教育之先河，为陕西女子的觉醒和崛起起到了很大的作用，教会学校更是面向社会中下阶层，为贫苦百姓提供了宝贵的教育机会，很好的在陕西普及教育，更启迪民智，引导陕西近代新式教育的发展，教授外语的同事引进西方先进科学文化知识，带领陕西女子认识、了解西方文明，教学管理与方法方面，与中国传统教育的注入法、体罚大为不同，对陕西近代教育事业起到了巨大影响。

[1]西安市碑林区政协文史委员会编，《碑林文史资料》第二辑，西安：陕西人民出版社，1987 年，第 89 页。

至 1952 年，陕西全省接受教会津贴资助的圣路中学、尊德中学、玫瑰中学、崇德中学等 6 所中学和圣公会小学、培德小学等 16 所小学，完全接受改为公办，基督新教在西安创办的第一所西式学校尊德学堂，更名为“西安市第三中学”，至此，教会学校在陕西的使命宣告结束，然而基督新教对陕西省教育事业做出的巨大贡献、其教育理念及影响，则被永远地继承和发扬下去。

现代西方医学在中国的传播：以法国和天主教双重身份交织下的震旦大学医学院为例[1]

任轶

一、引言

19 世纪初，伴随西方军事和政治的扩张，西医作为“宗教的侍女”开始登陆中土。医疗建设成为了基督教在华事业中非常重要的一翼，对其研究涉及宏观探讨[2]、个案或区域研究[3]、医学教育[4]、医学团体[5]、人物研究[6]等多方面。总体而言有三种研究典范：文化对抗和冲突、现代化模式、跨文化交流。[7]医学作为科学知识在中国“传播与吸收”的过程不仅代表了现代文明，也构成殖民事业的一部分，具有 “殖民现代性”（Colonial Modernity）的特质。

---

[1] 本文为 2016 年度国家社会科学基金青年项目“比较视野下的上海法租界医疗卫生研究（1849-1943）”（基金号：16CZS062， 项目主持人：任轶）和和上海交通大学人文社科学术领域专项项目“比较视角下天主教耶稣会在近代上海的科学知识构建（1842-1953）”阶段性成果。

[2] 例如李传斌：《条约特权制度下的医疗事业：基督教在华医疗事业研究（1835-1937）》，湖南人民出版社2010年版。何小莲：《西医东渐与文化调适》，上海古籍出版社2006年版。

[3] 例如 Karen Minden, *Canadian development assistance : the medical missionary model in west Chine, 1910-1952*, Toronto: University of Toronto-York University Joint Centre for Asia Pacific Studies, 1989. Sara Tucker, *The Canton hospital and medicine in nineteenth century China, 1835-1900*, thesis(Ph.D), Indiana University, 1982.

[4] 例如 Mary B. Bullock, *An American transplant: The Rockefeller Foundation and Peking Union Medical College*, Berkeley: University of California Press, 1980. Kaiyi Chen, *Seeds from the West: St. John's Medical School, Shanghai, 1880-1952*, Chicago: Imprint Publications, 2001.

[5] 例如陶飞亚、王皓：《近代医学共同体的嬗变：从博医会到中华医学会》，《历史研究》，2014 年第 5 期。

[6] 例如高晞：《德贞传：一个英国传教士与晚清医学近代化》，复旦大学出版社 2009 年版。

[7] 胡成：《医疗、卫生与世界之中国（1820-1937）-跨国和跨文化视野之下的历史研究》，科学教育出版社 2013 年版，第 8 页。

本文利用藏于法国里昂市立图书馆的震旦大学校刊和震旦大学医学院简报，并结合上海市档案馆保存的法租界公董局卫生处文件档案（U38），以震旦大学医学院的设置与发展为例，采取有别于技术史的研究路径，把医学传播与政治、宗教、经济、社会融通起来，揭示在中国现代知识的生产与再生产系统中，法国知识体系在其中的传播路径取向以及所具有的政治和文化象征意义，关注医疗背后现代知识与政治运作、文化权力之间的诸多纠缠和历史互动[1]。法国政府和天主教会共同创立的震旦大学医学院不仅将现代西方医学教育带入中国，同时造就了大批急需的西医人才。

二、天主教会和法国政府在医学教育上的紧密合作

震旦大学于 1903 年由华籍耶稣会士马相伯和天主教江南教区共同创立，1905 年后一直由耶稣会巴黎会省派遣会士领导管理，起初设有文学（Lettres）和理学（Sciences）两科，并计划开办法学院和医学院[2]。1908 年，震旦大学从徐家汇迁至卢家湾广慈医院附近，更是为建立医学院创造地理优势。1909 年，在 Le Coq 神父的建议下，韩绍康（Allain）院长开设自然物理化学（P.C.N）课程。1912 年起，正式开设医学课程。[3]

通常而言，耶稣会学校并没有开设医科的传统。震旦大学的耶稣会士有意发展医科教育，主要出于因地制宜为各地天主教教会医院[4]培养人才、通过医学布道"疗身疗魂"的目的。20 世纪初，传教士认为教会医院"现时最紧迫的需要之一，即是受过良好训练的中国助手","医学教育是医药传教士目前最为重要的工作"。[5]然而，此时的上海，不仅有美国圣公会圣约翰大学医学院还

---

[1] 胡成：《医疗、卫生与世界之中国（1820-1937）-跨国和跨文化视野之下的历史研究》，第 89 页。

[2] 《震旦大学 1905 年章程》, «Lettre de Jérsey », No.24, 1905.

[3] *Université l'Aurore Shanghai Renseignements généraux et Organisation des études 1934*, Shanghai: Imprimerie de T'ou-sè-wè , p.91.

[4] 天主教会先后在华建立了天津法国医院（1845）、九江法国医院（1882）、南昌法国医院（1890）、青岛天主教养病院（1894）、昆明法国医院（1901）、北京万生医院（1902）、重庆仁爱堂医院（1905）、广州韬美医院（1905）、青岛法国医院（1906）、上海广慈医院（1907）等。见顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1981 年版，第 276 页。

[5] 田涛：《清末民初在华基督教医疗卫生事业及其专业化》，《近代史研究》，1995 年第 5 期，第

有德国同济医工学堂，面对二者的挑战，震旦大学的耶稣会士意识到：医学教育不同于其他学科，它修业年限长，需要昂贵的设备、优秀的师资, 而且费用浩大。而耶稣会士在上海的经费、资源都十分有限，他们必须向法国政府寻求支持。[1]

不同于英美等国，法国在远东地区并无重大商业利益需要保护。法方认为，在法中外交关系中，提升政治威望远比经济利益重要。[2]蒙受普法战争失败的奇耻大辱后，19 世纪末和 20 世纪初法国在对外政策上奏起了对德复仇和殖民扩张的二重奏。在列强激烈竞争的上海，法国尤为强调防御民族主义[3]，它不能坐视德国人发展同济医工学堂而无动于衷。为扩大法国道德与文化的影响并与德国抗衡，法政府意识到与教会合作的必要性。[4]在他们看来，传教士是"法国影响力的开拓者，不仅为法国打开道德和政治之路，还拓展了经济和市场"。[5]而作为法国传统优势学科的医学教育可以为扩大法国文化和教育在远东地区的影响作出积极贡献："没有比在中国设立医疗机构更符合我们利益的事了。通过医生，可以更好地实现人道主义和国家利益的双赢"[6]。1917 年法国公共教育部决定拨款 5000 法郎给震旦大学医学院购买图书设备。在 1919 年—1945 年期间，法国政府每年给震旦大学的拨款从 12.8 万法郎增长

175 页。

[1] 王薇佳：《一篇文章与一个学院：上海震旦大学医学院的建立》，《学术月刊》，2004 年第 3 期，第 64 页。

[2] 许美德：《天主教徒与社会主义者：法国同中国教育交流的二律背反》，许美德、巴斯蒂（主编）：《中外比较教育史》，上海人民出版社 1990 年版，第 148-149 页。

[3] Lasalle Jean-Marie, « L'aménagement et le développement économique de la Concession française de Shanghai », Jacques Weber (Eds), *La France en Chine (1843-1943)*, Nantes : Presses académiques de l'Ouest ; Ouest Editions, 1997, p.225.

[4] Dr. Eugène Vincent, L'influence française en Chine et les entreprises allemandes, Nécessité de créer en Chine une faculté de médecine, 1914, Fch325, AFCJ, 转引自王薇佳：《独辟蹊径：一所与众不同的大学：上海震旦大学研究 (1903-1952)》，博士学位论文，华中师范大学，2003 年，第 73 页。

[5] Weber Jacques, « Un siècle de présence française en Chine (1843-1943) », Jacques Weber (Eds), *La France en Chine (1843-1943)*, *op.cit.*, p.14.

[6] Dr. Eugène Vincent, L'influence française en Chine et les entreprises allemandes, Nécessité de créer en Chine une faculté de médecine, 1914, Fch325, AFCJ, 转引自王薇佳：《独辟蹊径：一所与众不同的大学：上海震旦大学研究 (1903-1952)》，第 38 页。

到 160 万法郎[1]，用于学校发展建设，其中当然也包括医学院。

出于各自需求，天主教会和法国政府紧密合作，共同主导了医学院的发展。

三、“法国式”医学教育模式及其特色

由于法国政府的支持对震旦大学医学院至关重要，法国意识贯穿了后者的整个教育模式。课程设置、教学大纲皆参考法国医学专业，教师多为法国籍，所用教材为法国医学院校教材，教学语言大量使用法语。学校采取法国的教学理念和培养模式，特别重视将医学理论与临床实践紧密结合。考试制度也模仿法国医学院校，分周考、月考、期终考、年终考。重要的科目考试，法国使馆均特派人员参与。结业考试监考官为法国医生，颁发的文凭被法国承认。震旦大学医学院还与法国诸多医学机构建立联系，毕业生有机会赴法国继续深造。可以说，法国医学教育的现代化进程在震旦大学医学院得到清晰的反映。

1.课程体系

据震旦大学医学院六年制确立后的《博物医药科课程表》显示，六年制医科课程分成两个部分。前两年为自然物理化学（P.C.N），即博物学，主要课程有法文、心理学、生理解剖学、物理学、化学、动植物学、生理学等。医学预科阶段的学习科目是开始医科学习前必须掌握的基础类课程，同时，医科学习的难度和强度都很大，先安排两年基础学科课程作为缓冲适应期，有助于学生判断自己是否适合继续走学医之路。医学生们从第三年起正式进入医科专业学习，后四年称为“博士课程”。主要课程包括细菌学、（内、外科）病理学、产科学、儿科学、五官科学、眼科学等医学专业课程和放射科、外科手术等技术课程，从第三学年起每天上午安排在医院的实习课程，第五、

[1] Jean-Paul Wiest, « Bringing Christ to the Nations: Shifting Models of Mission among Jesuits in China », *The Catholic Historical Review*, Oct.1997, Vol. 83, No.4, p.678.

六学年安排临床实习。[1]

震旦大学医学院的课程设置非常重视医学实践。平时的解剖、病理等课程都采用理论与实验相结合的方式。三、四年级的学生，每天下午都要进行2小时的解剖练习，三个学期一共要完成270场解剖练习和2次完整的人体解剖。[2]为此，学校配备了优越的实验和实习场所。医学院拥有细菌、有机化学、组织学、自然理化四个实验室、细菌实验室宽敞明亮，有25架显微镜供学生使用。解剖楼以中央门廊连接两端，每端有一间解剖室和一间手术医学室。[3]另外1929年加入震旦大学的自然博物馆(Musée Heude)拥有一些病理解剖的碎片和中国寄生动植物的标本，也为医科学生增加了实际观察经验，丰富了课程内容，刺激学生进行深入研究。为了学习骨科，学生每人发一箱尸骨，放在床下，自习时放满书桌。[4]

作为震旦大学附属医院，广慈医院是医学生后三年的实习医院。医院设施完善、规模大、入院人数众多，能遇到各种类疾病，为实习学生提供了得天独厚的学习环境和条件。先进的细菌学实验室和多样化涂片能让每个学生获得实践，这对他们今后的行医尤为重要。病理解剖学的教学则利用广慈医院常年收集的大量标本加以说明。放射学教授可以支配广慈医院放射科一流的设施，并辅以丰富的光片、先进的X光设备。在最后的临床考试中，一些学生表现出阅读X射线光片的技巧和精确性，是在普通完成医学教育的学生中不易找到的。[5]根据医学院第22届毕业生（1935-1941）统计的在学习期间所见病人数量：从1937年9月至1938年6月为1147人，1938年9月至1941年3

[1] *Université l'Aurore Shanghai Renseignements généraux et Organisation des études 1934*, *op.cit.*, p.97-99.

[2] *Université l'Aurore Shanghai Renseignements généraux et Organisation des études 1934*, *op.cit.*, p.106.

[3] *1903-1928 Université l'Aurore , les 25 ans de l'Aurore*, Changhai: Imprimerie de T'ou-Sè-wè, 1928, p.20-21.

[4] 郭成周,《震旦大学的管理制度和医学院的一些特点》，载于《震旦大学建校百年纪念》，震旦大学校友会编辑出版，第 61 页。

[5] «Enseignement pratique et formation clinique », *Bulletin de l'Université l'Aurore*, 1936-1937, No35, p.106-107.

月为293733人（不包括产科），4年内共计294870人；3年中在广慈医院共见习外科大手术3011次，小手术则不计其数。四年级时，每人做2个月接生实习，全体学生共接生736名婴儿。六年级时，外科手术实习，以狗代人练习外科手术，用狗288只。[1]如果说震旦大学医学院在中国享有无可争议的声望，这不仅得益于负责教学的老师、医生，还受益于广慈医院向其开放使用的先进医疗设施，让医学生们能在大学讲堂之外，在病人的床头和手术台旁学习成为合格的临床医生。[2]

震旦医学院直接从国外引进原文教材，力求与法国医学教育同步，并在教材之外为学生罗列大量外文参考书目，客观上保障了教育质量。由于原版书价格昂贵，学生们将书籍速记并打出来，再油印分给其他同学。这还有助于对教材内容的识记，可谓两全其美。另外，学生们也使用由校内法籍教师所编写的讲义。当时还没有法语医学中文字典和各专科的专业字典可查，故对学生的法语水平要求很高。尽管当时的法语教育较英语教育的影响较弱，但震旦大学始终坚持用法语进行教学作为学校特色。

2.师资力量

震旦大学医学院教师以法国籍为主，均具备完整的医学专业教育背景。医学院从建院之初，就依托广慈医院的支持，1913年，Ricou和Pellet两位医生就在震旦大学开设医学和卫生学课程。此后，医学院教师队伍中医师和教员双重身份的兼任比重一直很大。广慈医院为震旦大学医学院提供教员，这些经验丰富的中外名医不仅在医学院教授专业课程，还在临床医疗中指导震旦的医学生，为震旦大学医学院的人才培养、课程设置等方面做出了卓越的贡献。耶稣会士在医学院任教的人数较少，专业课仅有曾任贝鲁特Saint-Joseph大学医学院教师的Jacques Hernault神父教授动物学、组织学、寄生虫

[1] 1935 级二十二届毕业纪念册（1935-1941），Fch321，AFCJ，转引自王薇佳:《独辟蹊径：一所与众不同的大学：上海震旦大学研究 (1903-1952)》，第 41-42 页。
[2] «L'Hôpital Sainte-Marie et la faculté de médecine de l'Aurore », *Bulletin de l'Université l'Aurore*, 1932-1933, No.26, p.75.

学。[1]20世纪30年代起，随着一批本校培养的优秀毕业生留校，师资开始本土化的趋势。

表1. 震旦大学医学院教师名录（部分）[2]

姓名	简历	在沪时间	震旦大学医学院教授科目	广慈医院职务
Allary Charles	波尔多大学医学学士 法国殖民地军队军医官 广州医科学校教授（1913-1914）	1925-1935	临床实习、病理学实习	血清微生物实验室主任
Brugeas Jean	波尔多大学医学博士 布雷斯特海军医校解剖学教授（1919-1920） 和海军医院院医（1912-1924） 法国外科医学会委员	1924-1938	解剖学、妇科学、外科学和手术	外科医生
CalameP.	洛桑大学医学博士 眼科诊所主任	1929-1937	眼科学、耳鼻喉科学	创立眼科诊室

[1] *Université l'Aurore Shanghai Renseignements généraux et Organisation des études 1934*, *op.cit.*, p.53.

[2] *Université l'Aurore Shanghai Renseignements généraux et Organisation des études 1934*, *op.cit.*, p.53-54. «Biographie du docteur Brugeas», *Bulletin de l'University l'Aurore*, 1937-1938 No.37, p.22-23. « Le docteur Sibiril », *Bulletin médical de l'University l'Aurore*, mars 1931 No.5, p.1.《1935 年私立震旦大学一览》，上海市档案馆，Q244，卷 103。

Le Goaer Charles	波尔多大学医学博士 法国海军预备役部队一等军医 巴黎口腔学校毕业	1933-1938	牙医学	口腔科医生
Malval Jean	波尔多海军和殖民地卫生服务学校毕业 法国驻乍得殖民军队军医（1925-1929） 法国驻上海印度支那第104大队军医（1930-1933）	1934-1946	卫生学、产科学	产科医生
Mazière Marc	波尔多大学医学博士 波尔多大学医学院解剖和组织学实验室助理		产科临床、治疗学、卫生学	
Richer Ange	波尔多大学医学博士 巴黎镭锭光学院毕业 法国殖民地军队军医官（1905-1924）	1927-1938	放射学	放射科医生
Santelli René	马赛大学理学学士、巴黎大学医学博士 马赛大学理学院生理学助教（1920-1923） 马赛医科学校临床外科主任	1927-1962	妇科学、手术医学	外科医生

	（1924-1927）			
Sibiril	天津医学院教授	1916-1931	治疗学、卫生学、妇科学	

3.考试制度

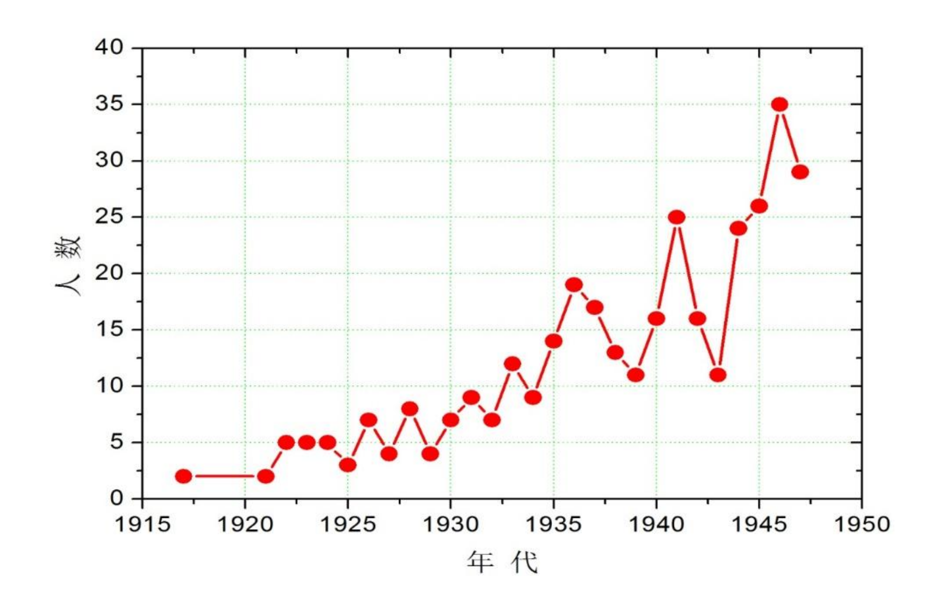
震旦大学医学院的考试严格且频繁。每周六上午是固定的考试时间，各科目轮流进行。学生若想要跟上进度，不仅每天必须完成当天功课还要准备每周六的考试，长期处于紧张的备考状态，课业压力远远大于其他科系。医学院学生首先必须完成为期两年的自然理化（P.C.N）学习，获得自然理化结业文凭后，才能升读四年医科。自然理化科考试科目包括：动物学和骨科学的笔试和实验、植物学、化学的笔试和实验、物理的笔试和实验，作为基础课程，只要有一门课不及格就会被淘汰。之后的四年中，为获得医学博士学位，学生们还必须通过包括细菌学、征候学、解剖学、胚胎学、病理学、妇科学、产科学、寄生虫学、法医学、皮肤科学、五官科学、卫生学、临床内外科等25门考试拿到6张结业证书，笔试试卷由两位医生分别批改并给出分数，口试须在由三位医生组成的评委会前进行。[1]1941届毕业生统计出六年内他们共完成各项科目总数42项，大小考试168次。[2]如此严格的淘汰制度，形成了医学院“少而精”的人才培养特色。1917-1947年30年间医学院共毕业人数仅为345人（具体人数分布见下图）。[3]

图1.医学院历届毕业生人数（1917-1947）

[1] *Université l'Aurore Shanghai Renseignements généraux et Organisation des études 1934*, *op.cit.*, p.100.

[2] 1935 级二十二届毕业纪念册（1935-1941），Fch321，AFCJ，转引自王薇佳：《独辟蹊径：一所与众不同的大学：上海震旦大学研究 (1903-1952)》，第 42 页。

[3] 根据《震旦大学建校百年纪念》名录统计，震旦大学校友会编辑出版，



4.毕业生去向

医学院的中国教师主要是震旦医学院的毕业生，例如1935年12位中国教师中，有10位是毕业于震旦。[1]随着淞沪战争和第二次世界大战的全面爆发，一批法国医生离开上海，而一批震旦医学院毕业生陆续从欧洲学成回国接替他们在医学院任课。1943年后，震旦大学医学院大部分的教学和实验室研究均由震旦毕业的中国医生完成，1945年36位医学院教师中法国教师为15位，牙医系9位教师中只有1位法国教师。[2]

表2. 震旦医学院毕业生留校任教及任职广慈医院名录（部分）[3]

姓名	届别	职务
宋	1921	震旦医学院生理学、细菌学、征候学教授

[1] 《1935 年私立震旦大学一览》，上海市档案馆，Q244，卷 103。
[2] Glaise Frédérique, « L'évolution sanitaire et médicale de la Concession française de Shanghai entre 1850 et 1950 », Université Lyon 2, 2005, p.375.
[3] *Université l'Aurore Shanghai Renseignements généraux et Organisation des études 1934*, *op.cit.*, p.53.

国宾		
胡廷黻	1921	震旦医学院病理解剖学教授
杨士达	1926	震旦医学院法医学教授
吴冠英	1928	震旦医学院内科病理学教授，广慈医院内科主任
吴云瑞	1930	震旦医学院生理学教授，广慈医院代谢机能研究室主任
沈锡元	1931	广慈医院外科主任
查凤杰	1931	震旦医学院外科学、解剖学教授
许日东	1932	震旦医学院征候学教授
程一雄	1935	广慈医院验尿科主任
沈国祚	1936（牙医）	震旦医学院牙医科主任，广慈医院牙科主任
刘焘	1936	震旦医学院耳鼻喉学教授，广慈医院耳鼻喉科主任

王 耆龄	1936	广慈医院内科主任
徐 福燕	1937	广慈医院内科实验室主任

除去留校任教和在附属广慈医院担任医师的"反哺模式"外，还有很多学生或工作于主要由法国传教士管理的各地天主教医院、或活跃于各地法租界成为私人开业的医师、或就职于法国控制的企业（例如陇海和正太铁路）和部门（例如法租界公董局）、或赴法语国家留学深造（例如法国和比利时）。

表3.震旦医学院毕业生去向统计（部分）[1]

去向	人数
铁路医院	9
世俗医院	4
天主教医院	37
卫生处	4
教师	5
私人执业医师	21
出国	9

[1] «Les médecins de l'Aurore en Chine », *Bulletin de l'University l'Aurore*, 1934-1935, No.30, p.94-95.

总计	89

尽管经历了日本占领和法租界的收回，法国医学知识仍然通过其培养的中国医学人才得以在华继续传播。在此学习的中国精英将西方知识和公共服务理念吸收、消化并转化成中国式的现代特色。

三、“慈心仁术”的医德教育

虽然天主教会创办医学教育的根本目的在于传播福音，但震旦大学医学院提供的是极具法国特色的科学教育，未夹杂浓厚的宗教色彩。耶稣教神父教师虽不轻言宗教话题，但还是非常重视道德和精神教育。因此，除了和其它院系学生一样要学习道德哲学课之外，医学生还要学习医学伦理课程。负责教授伦理学的 René Desnos 神父曾历任勒芒 Saint Croix 耶稣会学校、图尔 Saint Grégoire 耶稣会学校和巴黎 Vaugirard 耶稣会学校教师，经验丰富。[1]负责教授医学伦理学的神学博士 Georges Payen 神父曾任徐家汇大修道院教师。他每周向五年级学生教授医学伦理课。课程的第一部分为“医师之人格学术才能仪表辞令”，一名模范的医生应该热爱科学，富有责任感，忠诚而杰出。第二部分为“论医师与病人医业秘密手术之适用及忌用诊金问题病情报告”，讲述在问诊过程中医生面对病人的各种责任和所面临的各种棘手的问题。第三部分为“论同业医师相互间之关系及责任”。[2]震旦大学医科学生在毕业典礼上还必须庄严宣誓：（一）自今伊始，余誓以至诚，谨守医师道德，永保医师令誉。（二）余于病者当悉心诊治。不因贫富而歧视，并当尽瘁科学，随其进化而深造，以期造福人群。（三）有患时症者，虽传染堪虞，余必赴救，绝不畏难而退缩。（四）余绝对严守医事秘密。（五）新马尔萨斯节育谬说，余必尽力辟之。（六）生命神圣，对于任何病人，余必尽力保护，不加毁伤。尤于产妇务求母子两全。（七）对于绝望之病人，余必婉辞相告，俾得及时

[1] *Université l'Aurore Shanghai Renseignements généraux et Organisation des études 1934*, *op.cit.*, p.53.
[2] *Université l'Aurore Shanghai Renseignements généraux et Organisation des études 1934*, *op.cit.*, p.111-112.

为物质上宗教上之身后预备。（八）余于任何病人，绝不索其力所不逮之诊金，并愿每日牺牲一部分时间，为贫苦病人免费之诊治。（九）余于正当诊金之外，绝不接受不义之财。[1]

医学院的老师们多以言传身教来体现对生命的关切。1926 年 11 月，军阀张作霖和孙传芳部在蚌埠激战，平民死伤无数。红万字会向震旦大学请求医疗援助。Sibiril 教授亲自带领 8 名四年级学生赶赴前线，为伤员进行了截肢、清创、缝合、碎骨取出等各类手术。[2]两次淞沪抗战期间，天主教震旦大学及其附属广慈医院，因其医术高超的医生和医学院学生、完善的医疗设备和化验室、较为充裕的场地，成为救助伤员和难民的中心。1932 年“一·二八”事变后，校长才尔孟（Germain）将操场中新建之大礼堂让由中国红十字会安置中国伤兵。经验丰富的 Brugeas 教授在广慈医院完成多项重要手术，治愈重伤兵士多人。[3]宋国宾教授率部分学生于安当医院开设第 18 伤兵医院。1937 年“八·一三”沪战爆发的第二日，震旦大学礼堂、新校舍、广慈医院(专收重伤员)就被改造成第三救护医院，吴云瑞教授担任院长，在校师生、毕业校友和广慈医院院医都义务在此服务伤员。[4]学生们亲眼看见老师们日以继夜地治疗和护理病人，感同身受地体会到广慈医院修女对贫苦人民的仁爱和慷慨，以及神父陪伴在生命垂危病人旁给与他们巨大安慰。这些都使医学生们深受感染。

因此，在震旦大学三个学院中以医学院的天主教徒比例最高。以 1939 年为例，医学院 154 名学生中有天主教徒 72 人，比例为 46.8%，而同年全校学生中天主教徒所占比例仅为 31%。[5]震旦大学医学院的毕业生中有相当一部分在各地天主教医院工作。从首届学位授予之日截至 1934 年，医学院共颁

[1] 《震旦大学医学院毕业生宣誓词》，载于《震旦大学建校百年纪念》，震旦大学校友会编辑出版，第 62 页。
[2] *1903-1928 Université l'Aurore , les 25 ans de l'Aurore*, *op.cit.*, p.22-29.
[3] 《申报摘录》，*Bulletin de l'Université l'Aurore* , 1931-1932 No.25, p.6-8.
[4] «Le Troisième hôpital temporaire de la Croix Rouge» , *Bulletin de l'Université l'Aurore*, 1937-1938 No.37, p.34.
[5] « Rapport sur l'état actuel de la faculté de médecine », Université l'Aurore, AFCJ，转引自王薇佳：《独辟蹊径：一所与众不同的大学：上海震旦大学研究 (1903-1952)》，第 91 页。

发医学博士学位 89 名，其中有 43 人服务于公教医院或其他教区医院，遍布国内各个教区。[1]据 1948 年的统计显示，全国天主教所办医院中的医生有超过四分之三为震旦校友。毕业后服务全国各教会医院的教徒学生还曾组织“中华公教医师公会”，理事会设于上海，会长刘永纯，理事有吴云瑞、沈国祚、杨延年等，截至 1942 年吸收会员 150 多人。[2]教会与医学院形成了互相依托的框架，一方面有利于培养西医人才，充实西医医疗队伍，提高医生素质和医疗水平； 另一方面这些中国医生或信奉天主教或为教会工作，通过医疗活动向当地民众展示天主教倡导的奉献和牺牲精神，继承天主教医学传教的传统。

四、结论

震旦大学医学院将法式精英教育模式融入中国近代专门人才培养中，并延续了耶稣会严谨的教育传统。虽稍逊新教学校，但震旦大学完美结合了在法式高等教育和中国国情，取得了最大限度的成功。同时，震旦医学院以间接和渗透的方式进行宗教教育，它的蓬勃发展打破了新教在科学领域的垄断地位，表明天主教会不仅属于贫苦农民，也属于高级知识分子。震旦大学以其天主教和耶稣会为特征，独具特色的办学方式丰富了中国近代高等教育的多元化格局，也反映出欧洲以非殖民化形式在东亚的柔性扩张。

[1] «Les médecins de l’Aurore en Chine », *Bulletin de l’Université l’Aurore*, 1934-1935, No.30, p.94.

[2] 上海地方志办公室：《上海宗教志》，http://www.shtong.gov.cn/node2/node2245/node75195/node75203/node75284/node75298/userobject1ai91979.html，2015 年 7 月 1 日。

中国基督教文学研究

Researches on Chinese Christian Literature

予且早期创作与圣约翰大学 20 年代的新文学气氛

凤媛

摘要：在 20 年代圣约翰大学整体上“新旧杂糅”的文学气氛中，早年予且是“新”的、较为激进的代表，表现在他对于新文学创作的积极投入、大胆尝试，以及对于新文学创作困境的审慎思考上，这从某种程度上也反映出圣约翰大学的文学气氛在 20 年代之后逐渐走向开放和求新；另一方面他的新文学创作也和圣约翰大学原有的话剧传统息息相关，因此他既是 20 年代圣约翰大学文学气氛的代表，也是这种文学气氛的产物。而这些都直接影响了 40 年代“新市民小说家”予且的诞生。他对小说“思想意识”的始终执着，让他在看取日常生活趣味的同时不忘记透视人性的复杂；他对于新文学技巧的通俗化处理以及戏剧化手法的融入，让他的“新市民小说”亦庄亦谐，真正实现了他试图追求的既拥有“广大的观众”又揭示了“人生世相的本来面目”的目的。

关键词：予且 早期创作 圣约翰大学 新文学气氛

引 言

予且这个作家，在一般的文学史中通常被认为是 40 年代上海“孤岛”时期新市民文学的代表，他对都市百态人生的记录，将“纯文学创新成分迅速转化为大众的成分”的写法，也标识出通俗文学的一种新类型[1]。吴福辉在九十年

[1] 钱理群、温儒敏、吴福辉:《中国现代文学三十年》，北京：北京大学出版社，2001 年，第 419 页。

代一系列的海派文学研究中，曾对予且 40 年代的小说做过较为充分的讨论[1]，在 90 年代末由中国现代文学馆主持编纂的"中国现代文学百家"丛书中，吴福辉还编辑了《予且代表作》一书，其中收录了包括长篇小说《浅水姑娘》、短篇小说《雪茄》、《留香记》、《寻夫记》等以及部分散文，在书尾附录的《予且小传》中，吴福辉介绍了他的生平创作情况，包括他的生卒、籍贯、原名、笔名，其中还提及予且在青年时期曾经就读于上海圣约翰大学。这些资料的发掘和整理对于予且这样一个非主流的作家而言，确实是功不可没。但由于论者主要还是着眼于予且四十年代的创作，同时也可能是因为资料的限制，他并没有对予且在圣约翰大学的这段早年经历加以展开，特别是予且在此期间还曾经发表过不少新文学的作品这一点，并未提及。陈子善在近几年选编《海上文学百家文库：潘柳黛、予且、施济美卷》时，在《编后记》中也认为予且是在 30 年代开始新文学创作，对其在圣约翰大学这一时期的创作也未提及[2]。梳理学界以往对予且的研究，予且早年在圣约翰大学的创作经历基本上是一个盲区。

20 年代初期，潘序祖就读于圣约翰大学，兴趣广泛，涉猎众多。骈文诗歌、理化生物、社会学经济学医学、绘画摄影音乐，都在不同时期让他着迷，他喜欢读亚当•斯密、霍桑和爱伦•坡，同时拥有丰富的哲学和社会学的知识，当然最让他得意的是"以深刻细腻之笔写世间之忧苦事"[3]。1925 年 6 月圣约翰发生著名的"国旗事件"[4]，作为应届毕业生的他和当时的很多华人师生不满校

---

[1] 吴福辉：《都市漩流中的海派小说》，长沙：湖南教育出版社，1995 年。

[2] 陈子善编：《海上文学百家文库：潘柳黛、予且、施济美卷》，第 483 页，上海文艺出版社，2010 年。

[3] 1925 年《约翰年刊》的毕业生名录中载有潘序祖的小影和他的中英文小传，英文小传由 T.W.HU 撰写，说他喜欢读亚当•斯密、霍桑和爱伦•坡的书，同时拥有丰富的哲学和社会学的知识，他还在学习奥地利经济学派的书（the economics of Austrian school），他也是《约翰声》的支持者（supporter）。中文传记由他自己亲自撰写，全文如下："生六月而丧父十八年的教育纯靠着母亲的调导和自己的奋勉。家塾读书八年，学校读书十年，思想变迁共分三个时期，第一期喜欢骈文诗歌第二期喜欢理化生物等科第三期喜欢社会学经济学和医学，为人耿直，富于情感，喜欢绘图摄影弄音乐，有时亦作小说，以深刻细腻之笔写世间之忧苦事。居常聚友三五能谈六七小时而不倦。故有人目之为小说家雄辩家艺术家社会学者神经病者，其实只是一个平常的读书人。"

[4] 圣约翰大学的"国旗事件" 发生于 1925 年 6 月。这场事件最初源于当时发生在上海的"五卅惨

方做法愤然离校，转到后来成立的光华大学，毕业后入光华大学附中任教，开始以“予且”之名进行小说散文创作。在圣约翰大学就读的几年中，他在圣约翰主要的校园刊物《约翰声》、《约翰年刊》上以“潘序祖”的名字发表了约 11 部作品，包括白话小说、独幕剧和文论等。本文以新发现的予且这些早年作品为切入点，同时结合当时圣约翰大学的校园文学气氛，一方面试图讨论予且的这些创作是当时圣约翰大学新文学气氛的一个重要产物，同时也希望能够从这些创作中看到它们和四十年代作为 “新市民小说”作家的予且之间存在了何种关联。

一、“新旧杂糅”的 20 年代圣约翰大学

从 19 世纪 80 年代到 20 世纪 20 年代，圣约翰大学以其先进的教学设施、前瞻性的教学理念和教学内容，在中国近现代高等教育史上产生了重大影响，享有“东方的哈佛”之盛誉。但学界尤其是现代文学研究界对于这所大学，或者说以这所大学为代表的那一批基督教大学价值的认知不仅远远不够，而且偏见甚多，尤其在将现代大学的文学教育作为现代文学知识生产和传播的重要途径的研究视阈中，鲜见对于基督教大学的文学教育的讨论。笔者曾在较早一篇文章中对 20 年代圣约翰发生的那场著名的国文教育改革进行过分析，提出在通常被认为是“保守”和“落后”的圣约翰大学校园中，其实也曾经回荡着新文学的波澜，1922 到 1925 年为时不到三年的国文教育改革带给圣约翰的，一方面是圣约翰的学生对于国文科目的普遍重视，另一方面则是作为这场国文教育改革中倡导的一个重要内容，以白话文为载体的新文学，开始在圣约翰校园登堂入室，不论是课堂教学，还是课外的学生社团，虽然这种进入往往是和以文言文为载体的古典文学之间的彼此交缠为特征的[1]。本文正是在此

案“，圣约翰的爱国学生问讯后群情激昂，试图通过罢课予以声援。但以卜舫济校长为代表的校方对罢课之举予以干涉，经双方协调后校方同意学生停课七日。6 月 2 日晚，学生会总务部召开会议，商讨第二日全校降半旗，召集唱国歌行鞠躬礼，卜校长最初表示同意。但到 6 月 3 日，在美国圣公会在华主教郭斐蔚（F.R.Graves）的干涉下，卜舫济将半旗收走，引起学生的强烈不满，之后遂引发了包括圣约翰附中在内的 500 余名师生愤然离校，史称“国旗事件”或“六三事件”。

[1] 参见拙作:《基督教大学里的新文学：五四时期圣约翰大学的国文教育改革初探》,《文学评

基础上，试图进一步细化这场国文教育改革带给圣约翰大学的后续影响，早年予且及其发表作品的《约翰声》和《约翰年刊》杂志正是一个恰当的研究案例。

作为圣约翰大学创刊最早、并能够保持持续出版记录的校刊《约翰声》杂志（The St. John's Echo）[1],系该校师生联合创办，校方出资，初始阶段由教员遴选学生编辑，后由学生自主编辑，教员担任顾问工作，刊载全校师生撰写的文章，初为月刊，后改为季刊。该刊在 1889 年最初发行时为全英文刊物，1905 年始有中文部分。杂志发展到 20 世纪 10 年代，《约翰声》杂志的中文部分开始分门别类，包括了"论说"、"译述"、"文苑"、"小说"、"游记"等栏目，不仅容量大增，内容和主题上也日渐多元丰富，可以作为我们讨论圣约翰大学校园文学气氛的一个重要个案[2]。翻看 1920-1926 年的《约翰声》杂志，新文学的印记绝非如他们自己的学生所言是空谷足音[3]。早在 1910 年代，《约翰声》、《约翰年刊》上就已经出现了白话文写作的小说。1917 年的《约翰年刊》上就已经刊载了署名为"袁鹤文"的题为《小黄粱》的白话小说[4]，1919 年 6 月 25 日，《约翰声》第 30 卷第 5 号上出现了署名为"凤生"的

论》，2016 年第 3 期。

[1] 作为在校大学生自主创办编辑的《约翰声》，也是中国近代高等院校出版最早的校园刊物。

[2] 需要说明的是，和《约翰声》并驾齐驱的另外一大校刊《约翰年刊》（Johannean），最早创办于 1905 年，为全英文刊物，原名为"龙旗"（Dragon Flag），主要以记录学生生活为主，但一度没有持续下去。1915 年以后方走上正轨，一年一期，1917 年始分中英文两部分，一般由毕业班学生自行编辑并筹款出版，格式较为固定，刊有应届毕业的大、中学生的小影、名录、各级级史、同学小传及校园各项文体活动，中文部分一般刊载由该校学生自己创作的校园时评、诗词、白话小说、散文、戏剧等作品，其中也包括一些白话文学创作，但整体数量上要比《约翰声》少很多，且主题上多以反映圣约翰校园学生生活为主，可以视为对《约翰声》杂志的一个补充。本文论述中也会涉及到潘序祖在《约翰年刊》上发表的白话文作品。

[3] 1923 年的《约翰年刊》曾刊载过一篇文章，作者徐家骥称："人皆称吾校注重英文，中文程度，远不逮他校，中文佳者，寥寥不可多得。岂知按之实际，有大谬不然者。自五四以还，新文化运动之呼声遍全国。急进之学校甚有用白话文作课本者。试观国内各学校，其出版物之尽用白话者，比比皆是。吾校则否。约翰声所载大都文言，他校盛行新文学之际，而吾校则竭力保存国粹，于白话文字则随附人后。"

[4] 该小说写的是一个在军事预备学校里面磨练了三年的操兵因为自己克己奉公、勤学苦练，却没能在军级上升迁，一直郁郁寡欢，晚上他做了一个黄粱美梦，梦见自己突然被司令官任命为副队官，营中的一队人等的各种表现。小说篇幅较短，以人物对白作为刻画人物形象的手段，重视外在环境的烘托。但此后的几年并无白话小说的接续。整体上看，《约翰年刊》上的白话小说在数量和质量上都不及《约翰声》。

白话原创小说，名字为《车窗奇遇》，讲述的是一个教会大学的大学生在一趟旅行中撮合了他的一个朋友和一位女郎的美好姻缘的故事。事实上，这个署名“凤生”的作者，也是《约翰声》这一时期非常重要的撰稿者和编辑刘凤生[1]，且平素以文言小说的创制为主。其实不止于刘凤生这个作者，进入到1920年代之后，以白话文为载体的新文学作品在《约翰声》上已经呈现出逐渐增多的态势。

首先，在1920年10月，《约翰声》杂志第31卷第7号辟出了“新诗”专栏，刊载的都是圣约翰学生创作的新诗。在这些新诗中，有表达出对当时的取俗字入诗的白话诗歌潮流的不满的，“观其俚俗无文，殊失风人之旨”，而取来“元人曲意”[2]以成新诗，这样的做法，让人很容易联想到胡适的《尝试集》中的那些“刷洗过的旧诗”[3]。也有直接从西方诗歌翻译过来的译诗，包括对于泰戈尔的祷歌集，日本的短歌俳句这样的外来诗歌形式的翻译，而这些和五四时期的白话新诗的西方来源其实非常近似。

选取其中一首原创的白话新诗：《对镜》（作者王敦庆，34卷第3号，1923年）

病时对镜：

黄如纸，

瘦如柴，

竟不像个人模样。

病好了再对镜，

发儿亮晶晶，

[1] 据1918年《约翰年刊》记载，刘凤生，字威阁别署怀馨室主，安徽庐江人，西文科1921年班，曾任约翰声编辑、约翰年刊编辑。
[2] 陈樾：《秋夜》，《约翰声》，1920年，第31卷第8号。
[3] 胡适：《谈新诗：八年来一件大事》，《星期评论》，1919年纪念号。

唇儿红通通,

脸儿笑嘻嘻,

爱你的人越发爱你了。

你现在的康健——

是别人的泪珠的结晶。

是她们的祈祷的结果——

母亲的，妹妹的，还有伊的。

这首诗无论是内容和形式都非常符合“五四”早期白话新诗的特点。内容选取的是日常生活的即事感兴、即景抒情，由病时和病愈后对镜看到的容貌差异而引发的感叹。值得注意的是这首诗所采用的人称，第一人称“我”作为抒情主体并未出现，而是以抒情客体“你”贯穿全篇，并夹杂以“她们”、“伊”等第三人称，在如此短小的篇幅中形成了相对丰富的人物关系，凸显了这个抒情客体“你”细腻的情感世界。同时，第二人称入诗，以及第三人称和第二人称交互出现，也是“五四”白话新诗中较为流行的人称用法，在胡适、刘半农的诗作中经常可以见到，这也是当时白话新诗主体意识凸显的一种重要体现。该诗的作者不过是圣约翰大学中的一位普通学生，但也可以将这些复杂的人称叙事在诗歌中切换自如，这从一定程度上也可见出“五四”白话新诗对于当时一般的在校学生的影响。

其次，以白话文为载体的小说创制在 1920 年代初期已经出现。据笔者粗略统计，1920-1926 年间，“小说”栏目共刊载小说 40 篇（包括连载小说），其中翻译外国作家的译作小说为 21 篇（括白话文翻译 11 篇，文言文翻译 10 篇），白话原创小说为 19 篇，且白话文的比例呈逐年上升的趋势。大量的西方小说和诗歌以译作的形式出现在杂志中，以英国的华兹华斯、法国的毛柏桑（笔者注：即莫泊桑）、印度的泰戈尔、俄国的托尔斯泰等为代表，并

且逐渐由文言文翻译转向白话文翻译。有意思的是，这些用白话文进行创作的作者们，同时亦有一套文言书写的笔墨，无论是创作还是翻译，都可以文白皆通，如刘凤生，王敦庆、陈樾等。

以 1920-1926 年《约翰声》上刊载的 19 篇原创小说（其中包含潘序祖的 7 篇小说）为例。从篇幅上看，这些小说除了一篇是连载小说外，其余都是短篇。从主题看，它们大多涉及青年男女的自由婚恋，反抗旧式家庭制度，旧社会对于女性的压迫等社会问题，还包括一些挪用和改写西方小说模式譬如侦探小说的创作，这些主题无疑都是切合当时“五四”时期的时代主题和创作潮流的。

从小说的叙事手法上来说，它们大多保持了传统章回体小说的叙事视角，第三人称全知全能叙述，说书人的视角随时可以切入到故事中，“读者诸君”、“各位看官”等称呼经常会出现在叙述中，打断故事的正常流程，并插叙一段主人公的身世经历；其次，有的小说中出现了说书人的角色，但这个说书人也并非全知全能，比如凤生的《毁约记》（《约翰声》1920 年第 31 卷第 8 号，第 9 号，1921 年第 32 卷 1-2 号连载）中，冯蝶怜女士在先前的知己王仲春和后来缔结婚约的卢永之之间犹豫徘徊，故事的结尾谙知内情的永之寄来一封信以家叔阻拦他们俩的婚事为由主动提出毁约，说书人随即跳将出来说道，永之寄来这封信究竟真的是迫于家庭之困，还是不满于冯蝶怜女士，蝶怜女士面对此信的态度是喜是忧，他和各位看官一样同样不得而知；这样的结尾让读者也置身在疑惑中，打破了传统小说有始有终的模式，同样也挑战了阅读者的审美定势；此外，这些小说在叙述的主体部分通常采用白话，一旦涉及到主人公之间正式的书信交流，就会采用文言文的形式；这些新旧夹杂的特征都说明了《约翰声》的新文学作者群身上所具有的过渡性特点。

第三，作为一种新文学体裁的话剧也开始出现在 20 年代前期的《约翰声》上。包括潘序祖的独幕剧《母心碎矣》（下文将详细展开）、白话译作《一罐糖》（《约翰声》1924 年第 35 卷第 3 号）、白话译作《特罗亚战争

的一夜》（《约翰声》1925 年第 36 卷第 3 号）以及初具话剧雏形的对话体小说《痴憨语》（《约翰声》1922 年第 34 卷第 1 号）等。话剧这种文学体裁在《约翰声》上出现其实并不奇怪。圣约翰大学的话剧传统由来已久，渊源最早可以追溯到它的执政最长的校长卜舫济（Francis Lister Hawks Pott）博士在 19 世纪 80 年代推行的"英语运动"，该政策不仅要求学生使用的绝大部分教材是英语，包括学生的日常交流、课外活动、学校的公文发布、会议记录等一切公文档案也都须用英语。1905 年，在卜校长的倡导下，以研读演出莎士比亚戏剧的学生社团"莎士比亚研究社"（Shakespeare Club）成立[1]。而据当时《北华捷报》的报道， 1896 年圣约翰大学在夏季结业式上就排出了英文原文的莎士比亚的名作《威尼斯商人》的选段。1905 年，学校也已经有了在圣诞夜上演自编的中文话剧的记载[2]，这些都说明了圣约翰大学的学生话剧传统非常深厚。这些来自基督教大学学生的演剧活动虽然还较为粗糙和稚嫩，但已被公认为中国现代话剧萌发和演进的重要基础[3]。

还有一个值得注意的现象是，1920-1922 年（31 卷到 33 卷）的《约翰声》都设有"文艺"/"文苑"的栏目，同时还开设有"小说"、"新诗"等栏目，"文苑"栏目中刊载的都是古体诗词，而且是杂志从 1910 年代就有的一个传统栏目，"小说"和"新诗"显然是作为一种新的文学体裁和样式加以介绍给读者的，这也从一定程度上显示了《约翰声》杂志较为正统的文学趣味。此外，《约翰声》杂志在 20 年代前期还辟有"社言"、"评论"、"思潮"、"学术"等专栏，这些栏目多刊载一些社会评论，时事评论、外来思潮以及学术论文等，所用的文字多为文言和白话掺杂，并非以文言为主。

因此整体上来看，虽然文言文仍旧占据了 10-20 年代《约翰声》的主流，但至少从 20 世纪 10 年代末开始的圣约翰大学，就已经开始有新文学风气的渗透，从时间上看它几乎保持了和"五四"新文化运动相同的节奏。它刊载的

---

[1] St. John's Echo, 1905-06

[2] 钟欣志：《清末上海圣约翰大学演剧活动及其对中国现代剧场的历史意义》，《上海戏剧学院学报》，2010 年第 3 期。

[3] 关于圣约翰大学 10-20 年代话剧活动以及对"五四"话剧的影响，笔者将会另外行文撰述。

新文学的样式，包括新诗、白话小说和独幕剧，无论是主题、艺术技巧还是艺术水准，和“五四”时期特别是初期的新文学作品相比也并不逊色，都呈现出较明显的新旧杂糅的过渡色彩。

二、作为《约翰声》“特约撰述员”的潘序祖

潘序祖于 1923 年到 1925 年间，担任了《约翰声》杂志 35 卷到 36 卷的“特约撰述员”，1924 年《约翰年刊》中文部的编辑。据笔者目前查找到的资料，他第一篇发表在《约翰声》上的作品是 1922 年 10 月份出版的第 34 卷第 1 号上的《钱先生的心和力》，署名为“潘序祖”，小说篇幅不长，主要描写了一个年轻的中学女教师不堪繁重的教学活动，希望和校长提出减少工作，一番谨慎思量之后她终于向校长提出要求，校长同意后，但她又开始担忧薪酬的减少会影响家用。小说的亮点在于，对一个处在社会底层的青年女教员由于受到生活和工作的双重重压，而产生的那种进退两难，患得患失的复杂心理，给予了较为细腻的刻画和呈现。

随后，他在《约翰声》和《约翰年刊》杂志上继续表了《烦闷的青年》、（《约翰声》1922 年第 34 卷第 2 号）、《哀音》（《约翰声》1923 年第 34 卷第 3 号）、《一个农夫》（《约翰声》1923 年第 34 卷第 4 号）、《乳娘》（1923-1924 年 35 卷第 1 号）、《病》（1924 年 35 卷第 4 号）、《黑点》（《约翰声》1924 年 11 月第 36 卷第 1 号）、《母心碎矣》（《约翰声》1925 年第 36 卷第 2 期）、《胡不归？》（《约翰声》1925 年第 36 卷第 4 号）、《“睡不着”》（1923 年《约翰年刊》）、《一幅图画》（1923 年《约翰年刊》）、《近两年来思孟堂学生之进步》（1924 年《约翰年刊》）、《万航牛眼》（1924 年《约翰年刊》）等小说、独幕剧和散文。此外，这一时期的潘序祖还在同时期的《现代生活》、《民众文学》、《心声·妇女文苑》等杂志上发表了 3 篇白话小说和戏剧[1]，署名均为“潘予且”[1]。

---

[1] 它们分别是《不幸的人》(《现代生活》1923 年第 1 卷第 2 期)、《父母之心》(《民众文学》，1923 年第 3 卷第 10 期)，《张大妈的生日》(《心声·妇女文苑》，1923 年第 1 卷第 7 期)。

从小说的主题上来看，这些小说大约涉及到以下几方面：第一，底层民众的悲苦生活，如《一个农夫》、《钱先生的心和力》；第二，基督教对于人心的感召力量，如《黑点》、《烦闷的青年》；第三，抨击旧式婚姻制度，尤其是这种婚姻制度戕害下的女性的不幸命运，如《哀音》、《父母之心》、《不幸的人》；第四，展现军阀混战时期的社会众生相，如《母心碎矣》、《胡不归？》等，这些主题和五四时期的新文学的创作视野非常吻合；

从艺术技巧上来看，潘序祖在早期小说中凸显出了以下几方面的特点：第一，注重人物内心世界的刻画，尤其注意通过外在环境的渲染烘托人物内心。《烦闷的青年》中即将从大学毕业的大学生孟怡，以给母亲的书信的方式对自己的内心世界加以剖白。其实通过书信的方式进行人物内心世界的剖析，也是同时期《约翰声》刊载的其他白话小说采用较多的描写方式，比如上述的《毁约记》（凤生）、《晚矣》（凤生，1920 年第 31 卷第 7 号）等，这也反映出“五四”时期书信体小说的一种普遍性的影响力。但较之于其他作家，潘序祖还表现出了他较为独到之处，即重视外在环境的渲染，通过外在环境来烘托主人公的精神世界。《钱先生的心和力》中，作者一方面写了处在心思搅扰中的钱先生，同时还不忘渲染“壁上时钟的声浪”、“课室内小学生的读书声浪”以及课室外面“温暖的日光”和“碧绿的野草”，但这些都不足以吸引她的哀乐。《哀音》中“我”家的那个花园的“月儿、花儿、草儿、蝶儿、小鸟儿”则成了烘托“我”和姐姐之间姐弟情深的最好布景，试看这段：

“春天，草儿都欣然的长起来，花儿也开了，他们摇动着似乎表示他们的乐意，叶儿绿油油地，和花儿映衬着，越显得娇媚了。鸟儿在枝头上唱歌，蝶儿也穿着他们的新衣，在花上跳舞了。我姊姊和我最爱在园里玩耍。园里景致，很像我们图书中的景致，我们在园内，觉得我们心地是何等光明畅快呀！”

---

[1] 予且在《我之恋爱观》一文中说过，他在民国十年到十四年间，就已经开始用“予且”这个笔名了。

“我”和姐姐之间的情深意切，正是由这些日常生活的点点滴滴凝聚而成，姐姐冰雪聪明的敏感心性也恰好和这自然界的万物生机相成映照，而一旦姐姐心含悲怨地远嫁，这一帧帧欢悦的春季游园图则被置换为姐姐离去后家里枯燥沉闷的气氛和“我”郁郁寡欢的情绪。外在环境的描写成为人物内心世界的重要参照，是“五四”以降小说家们效仿西方小说艺术的一种重要方法，潘序祖在这方面显然表现出较之同侪作者更为出色的领悟能力。

第二，从叙述视角上来看，和同期的白话小说多采用的第三人称叙事相比，潘序祖显然更注意使用第一人称叙事。一般而言，第一人称叙事是“五四”时期最为通行的一种写作技法，和清末民初的“新小说”中将第一人称叙述者仅仅作为配角不同，“五四”时期的第一人称叙述者大多是故事的中心人物，整个故事也都是围绕着这个中心人物的内心世界展开，故事的节奏由这个第一人称叙述者的情绪来控制[1]。更重要的是，这个第一人称叙事并非仅仅是为了完成一种“自叙传”，即“说自己的故事”的表达，而是能够抛弃掉完整的故事和讲究首尾的情节线索，转而以主人公流动不居的情绪来组织小说，这就使得小说在整体上看起来布局较为松散，但从细部上来却能较为真切地呈现出第一人称叙述者丰富又多变的内在情绪。在潘序祖早期创作中，《胡不归？》这篇小说最为典型地体现了这种第一人称叙事的优长。

从篇幅上看，《胡不归？》也是他早期创作中最长的一部作品。小说由三部分组成，包括“一点回忆”、“不家食吉”和“深深的夜里”，皆采用第一人称叙述。第一部分，写“我”在毕业前夕写家信告知就要回去的事宜，继而联想到自己这几年在学校的“游荡”，经常收到姑母和父亲的来信，以及去邮局取信和汇款时的情形，并进而想到两年前“我”归家时姑母嘱托我照顾表妹的情境。整个部分是以“我”的散漫的思绪为主线，时而想到“我”在校园的嬉戏游乐，时而想到“我”去邮局取钱时的快乐，又时而想到姑母对“我”叮嘱以及“我”和表妹之间的交往，情节都是随“我”的视点的移动而改变，呈现出了一种非严格

[1] 陈平原：《陈平原小说史论集（上））》，石家庄：河北人民出版社，第 344 页。

意义上的意识流写作的特点。第二部分，主要以归家前夕“我”和几位好友在酒家把酒畅谈及至醉倒的情景，第三部分写“我”在归家船上发生的故事，其间还夹杂以“我”的一场梦魇以及“我”想象着表妹对“我”求婚之请的诸多反应。小说以“我”想象表妹答应“我”的求婚的美好画面作为结尾。整篇小说虽然有一条“我”从归家前到归家途中的叙事线索，但推动情节发展的却始终是“我”的意识流动以及想象力。

第三，从创作体裁上来看，除了小说，潘序祖还尝试了戏剧这种文学体裁。《父母之心》（《民众文学》1923 年第 3 卷第 10 期）是目前笔者查到的潘序祖最早的戏剧创作。该剧的主题仍旧不脱他这一时期的关注点，即旧式女性所遭逢的种种婚姻问题。剧中的主人公张静婉是一个出身旧式家庭的女性，没有受过新式教育，与世家李少爷定过婚约后又遭遇新式女婿的悔婚，整个剧情就围绕着张老爷、张太太、张静婉以及前来退婚的媒人之间展开。全剧的人物关系和情节都较为简单，戏剧冲突主要表现在张家人和媒人之间，作者试图通过人物语言展现性格和情绪的特点已经显露。

稍后发表的独幕剧《母心碎矣》（《约翰声》1925 年 36 卷第 2 号）则相对成熟一些。全剧虽然也只是一场戏，但上场的人物很多，包括王润生、王丽华一家、丽华的婆母、润生之友、众绅士等，围绕着前线战事的打响、丽华之夫侠文的参战，来自社会各阶层的各色人等通过彼此的对话，将对这一事件的态度表露无遗。整部剧的戏剧冲突并不算特别尖锐（全剧的高潮仅仅是剧终时众人读到未出场的丽华之夫从前线来的一封诀别信），人物之间的对话并不富有太多的动作性，缺乏一定的推动情节的力量，但在一场戏中将社会各色人等容纳其中，并形成较为合理的人物关系，有些人物对话亦能凸显一定的人物性格（尤其是诸位绅士商讨战后救护伤员问题时），这对于初上手的潘序祖而言已经是难能可贵的了。

潘序祖就读的 20 年代前期的圣约翰大学，当时的学生话剧社团的活动也非常频繁，除了原有的话剧社团如较为偏重西方戏剧的“演剧团”[1]之外，还特别出现了“希望于文学上改良中国现在流行的新剧”的“大学生剧社”[2]等。虽然目前还没有直接证据证实潘序祖是否参与了当时圣约翰大学的话剧编演活动，但作为经常刊载这些学生剧社活动消息的《约翰年刊》的编辑，他对于这类活动应该也是有所关注。他自己尝试进行现代话剧创作，也与当时整个校园的话剧特别是新剧气氛密切相关。

应该看到，潘序祖的白话文学创作尽管尚在较为粗浅的水平，但仍旧能够见出他较为明确的努力向新文学靠拢的意识。特别是他当时还发表过一些专门的文论文章，比如《我对于短篇小说底一点意思》（《约翰声》1923 年 34 卷第 2 号）一文，就可说是他这一阶段文学观念的集中反映。

在该文中，他讨论了“什么是短篇小说”、“如何做短篇小说”以及“如何翻译”等问题。从引述的理论资源来看，胡适、沈雁冰、Lomer 和 Ashmum[3]、H.G.Wells[4]等，都是他试图模仿的对象。他首先将短篇小说的做法总结为“思想要正确，材料要选择”，“假若思想不好，就是有好艺术，好文字，产出来的，也不过是一篇精细的雕琢品”；其次要写出真感情，就必须“话须诚，意须真，用笔须细”，“景须自然，须在有意无意地写出来”，这都和胡适的“八不主义”的白话文学理想以及沈雁冰的“为人生”派的文学追求相吻合。

有意思的是，潘序祖还对当时文坛的诸多“怪相”加以贬斥，他写道：“新潮起了，将那些‘黑幕派’‘四六派’‘笔记派’的小说，打退了许多。我国黑暗的短篇小说界里，总算有了光明。许多青年，努力底向艺术之宫走去，也是一个极好底现象。然而还有一些‘姊郎派’‘这天派’底小说出现。……我想真艺术，真

[1] 据 1918 年《约翰年刊》记载，“演剧团”成立于 1913 年，许子渺、潘公展、冒景玮为主要成员，出演过《鹃血梅魂》、《扑朔迷离》等剧。
[2] 据 1921 年《约翰年刊》记载，该剧社于 1920 年冬成立，由张葆庆发起，成员约三十余人，演出过《糟糠梦》《男子解放》等剧，第 39 页。
[3] Lomer， Ashmum: The Study and Practice of Writing English，Boston Houghton Mifflin 1917。
[4] H.G.Wells，即乔治·威尔斯（1866-1946），英国著名小说家，尤以科幻小说见长。

文学，何能有动摇底现象。不过我们现在须注意的，是不能糊里糊涂去叙述那'姊郎底肉欲''财阀色迷底丑史"，也不必用一桩庄严底脸去褒贬人家底善恶，更不可高唱哲学底腔调，使人不懂，以炫我自己底学术：乃是用极平和底言语，极细腻底笔墨，极真挚底情感，描写人生底一断片，和大家作一个讨论研究底事实。"

这段文字一方面写出了他对当时文坛守旧派力量的不满，同时更标识出他自己的文学理想，那就是写一种"真文学"，写真景，写真情，以达到写真实的目的。这和胡适提出的作文须"言之有物，不模仿古人，务去陈言滥调"等主张非常接近。

尤其值得注意的是，他在文章中还对当时新文学创作中过于欧化的倾向做出了批判，提出"不要用中国章法和习惯施诸外国小说，不要太欧化了，太欧化容易犯着'欧而不化'底毛病。外国杂志中底的小说，未见尽好。中国小说界虽枯寂不至要人家不好的东西。"结合潘序祖出身圣约翰大学所具有的较好的英文素养[1]来看，这番话可以说是言之不虚，正中时弊。早期的"五四"白话小说对于西方小说包括字词、句式句法、叙事视角等的生搬硬套，形成一种过于欧化的创作倾向，在当时的评论界就引起过一些批评，而这番话出自潘序祖之口，则更能说明他并非"食洋不化"，而是对当时新文学创作确实做过较为深入和审慎的思考。可见，他在创作之初就有一种非常清醒的意识，既看到守旧派的迂腐、滥情，也能看到逐新群体中矫枉过正的倾向，这也为他日后的创作追求埋下了伏笔。

三、从新文学者潘序祖到通俗文学家予且：40 年代的予且如何产生？

如前所述，一般文学史在讨论予且时，多半瞩目于他 40 年代的创作高峰期，将其作为"新市民小说"的重要代表，但是这样一个通俗作家究竟是从何而来，在当时的沪上文坛又有显示出了哪些特质？笔者以为，一个新文学

[1] 这从潘序祖小说创作和文论中频繁地使用英文作家的言论即可见出。

创作者的精神前生应该成为我们观照 40 年代予且的一个重要参照，甚至可以说正是 20 年代作为新文学者的潘序祖，成就了日后作为通俗文学家的予且。

要讨论 40 年代的予且，自然脱不开当时沪上文坛的整体背景。1941 年 12 月，太平洋战争爆发，日军入侵上海租界，上海从抗战爆发以来的“孤岛”真正成为日寇侵略的沦陷区，在日军舆论控制的极度高压下，沪上文坛也一度归于沉寂，但不久以《小说月报》（后期）、《万象》、《大众》等杂志的刊行和热销，逐渐使得战时的文坛恢复了几多生机。予且就是这些畅行于沪上文坛的通俗文学刊物的座上宾，与他同侪的作家既有“鸳蝴派”的一些元老作家，如包天笑、范烟桥、周瘦鹃、顾明道等，也有如丁缔、胡山源、赵景深这样一批有着新文学背景的作家，还包括由这些刊物推出的张爱玲、苏青、以施济美为代表的“东吴系女作家”以及以周枷楞为代表的“复旦系”的一批青年作家等[1]。从这样一批作家群的结构中，我们能感受到一种新旧杂糅，新老共生的状态，这也印证了四十年代初期的沪上文坛一种趋于一致的追求，那就是消弭新旧文学之间的界限，疏通新旧文学之间的壁垒，创造出一种全新的、更为大众化的通俗文学形式。这种趋势尤以 1942 年 10 月 1 日由《万象》主编陈蝶衣在该杂志的第 2 年第 4 期和第 5 期上，连续推出的“通俗文学运动专号”的讨论为代表。此次讨论召集了丁缔、危月燕（笔者注：即周楞伽）、胡山源、予且等，对当时的中国通俗文学进行了各个层面的理论探讨。陈蝶衣率先指出，“我们提倡通俗文学的目的，是想把新旧双方森严的壁垒打通，使新的思想和正确的意识藉通俗文学介绍给一般大众读者”，“因为通俗文学兼有新旧文学的优点，而又具备明白晓畅的特质，不但为人人所看得懂，而且足以沟通新旧文学双方的壁垒”[2]，可见他是将通俗文学作为有别于新旧文学，同时兼具新旧文学之优长的一种文学形式给予了高度肯定，这种在新

[1] 汤哲声：《论上海四十年代“方型刊物”》，《中国现代文学研究丛刊》，2001 年第 2 期。
[2] 陈蝶衣：《通俗文学运动》，《万象》第 2 年第 4 期，1942 年。

旧文学之外寻找“第三种文学”的诉求也成为四十年代战时文坛的一种共通的思路。

而事实上，这种对于新旧文学弊病的正视以及对一种全新的文学形式的追求，早在 20 年代潘序祖的脑海中就已经有过相当的思忖。和与陈蝶衣的高屋建瓴不同，予且此番从更为微观、更为实际的角度提出了通俗文学的写作问题。在文章开首，他引用了曹禺的话，“怎样拥有广大的观众而揭示出来的又不失人生世相的本来面目”，可见拥有“广大的观众”和揭示“人生世相”，是此时他进行文学创作时非常看重的两个目标；其次他定义了何谓“通俗”，“通俗”就是“不平凡、不浅薄、不粗陋”，且“不迎合低级趣味”；然后他又分析了何谓“大众化”，“大众化不是作家跟了大众跑”，而是“大众跟了作家跑”，最后他总结说“大众化是要接近大众的生活，大众化是要增强大众的兴趣，大众化是要培养大众的温情，大众化是要诱导大众去写作”[1]。

可以看到，予且对于通俗文学如何做到大众化做出了更为切实的讨论，首先通俗文学不能“化于大众”，而是要借助“大众化”的手段吸引大众从而引领大众。这也就是说，通俗文学一定是高于一般读者意识和趣味之上的，这和陈蝶衣在前文中对于通俗小说“思想意识”的强调异曲同工，同时又更为具体。这也让我们想起了予且早年在那篇《我对于短篇小说底一点意思》的文章中，对于小说“思想”正确与否的强调，可见这种对于小说思想和主题的重视，是予且从 20 年代到 40 年代一以贯之的思路。只不过，他强调的这种“思想”也是随着经验、阅历和创作的不断丰富和深入而变化的。相比较 20 年代的潘序祖较为热衷对于现实社会诸多“问题”的呈现（比如封建婚姻制度、家族制度、农民生活疾苦等），40 年代的予且则变得平和了很多，他瞩目的焦点逐渐从一个个凸显的社会“问题”，转移到了市民社会最为普通的饮食男女和日常生活上，社会批判的锋芒被一种新的人生态度所取代。

[1] 予且:《通俗文学的写作》,《万象》第 2 年第 5 期，1942 年。

予且的这种变化也并非偶然。早在 30 年代予且还在光华附中任教之时，他对普通民众日常生活的兴味就已初露端倪，他于 1931-1932 年在《良友》画报上发表了多达百余篇的随笔散文，所谈话题涉及到市民生活酒色财气、福禄寿喜的各个方面。在长篇小说《小菊》（1934）的开篇，他甚至放言："我要讲的是几个平凡的人，和几件平凡的事。平凡的人是不值得说的，平凡的事也是不值得记载的。但是社会上平凡的人太多了，我们舍去他们，倒反而无话可说。若单为几个伟大的人物，称功颂德，这是那些瘟臭的史家所做的事，我不愿做！"这种立意表现普通民众平凡人生的写作态度彰显无疑。

到得 40 年代的战时环境中，在战争巨轮的倾轧下，现实社会原有的一切都灰飞烟灭，转瞬即逝，人的基本生存成为了首当其冲的问题，写平凡和写日常已然成为当时文坛的一种写作的主流，此时的予且在经历了战乱迁徙的流离生活后对日常生活尤其是婚姻家庭伦理的态度又有了新的变化。在他看来，"恋爱不过是那么一回事，婚姻也不过就是那么一回事，生活趣味的乞求，倒是女性所不肯说出来的目的"，所以他笔下的夫妻相处之道，"既不严重，也不糊涂"[1]，只是老老实实地写出那些夫妻、情侣之间的纠缠怨怼、离散分和，行文到结尾你甚至无法把捉到他的价值判断，善恶忠奸并非高下立判，这一点倒很象同时期的另外一个作家张爱玲笔下的"参差的人生"，没有大善大恶，都是"不彻底的人"，但和张爱玲始终执着于日常生活面相之后的那"惘惘的威胁"，并得以冷眼旁观人性的羸弱和丑恶不同，予且并没有走得那么彻底，当他呈现了人生世相后，他给予的是一种包容和理解的态度，因为"有时因为物质上的需要，我们无暇顾及我们的灵魂了。而灵魂却又忘不了我们，它轻轻地向我们说：'就堕落一点吧！'于是我们就堕落一点。它还是用上帝的面孔安慰着我们，说这一点不要紧，这是'生存的道路呵！'"[2]，于是对待基于自我生存之上的金钱和欲望的追求，予且给予了相当程度的体恤和谅解，尤其是在婚恋情感纠葛中那些为了生存和自我保全不惜使用各种手段的

[1] 予且:《我之恋爱观》,《天地》第 3 期，1943 年 12 月 10 日。
[2] 予且:《我怎样写七女书》,《风雨谈》第 19 期，1945 年 6 月。

女性们。最典型的体现在《七女书》中《夏丹华》这篇小说中，夏丹华这样一个富庶的乱世遗孀，凭借着自己的心路和谋略，在战乱时节非但毫发无伤、人财俱全，到最后还步步为营地将自己的管家方先生的女婿揽入怀中。小说初发表在 1943 年《文友》第 1 卷第 5 期上，当时的编者还在按语中提出对于小说存在的 “道德问题”可以讨论，但显然予且对小说里的人物，尤其是靠金钱力量占据上风的夏丹华的态度是异常坦然的，他并没有给予怎样的道德批判，只是客观地展开生活的真相，让读者自己去评度。

这种对欲望和金钱的态度的背后，显然是现代都会意识以及战时社会气氛的影响与渗透。但这种看似放任的态度是否意味着予且对于都会市民社会价值观的一味服膺呢？且听他的一番自白：“我们不要以为在堕落的程途中充满了快乐的，魔鬼虽然能引导我们去看那满眼的繁花，但不能保证我们在繁华的当中能享受着快乐。所以在堕落一点点的当儿，是会感得到痛苦的。”[1] 予且的高明处就在于他在看似客观的呈现中，还能够将置身事中的主人公的微妙心态，包括那种困惑、迷惘甚至是挣扎的心理还原出来。小说《过彩贞》（1944）中，失业的李大隆为了敷衍在家嗷嗷待哺的孩子和妻子，不得不屈从于过彩贞的金钱，将自己的时间出卖给她，每日陪伴她。李大隆的妻得知真相后，虽然羞愤难当，但仍旧洒扫房间，愿意让过彩贞来她家里“消费”她的丈夫。而在过彩贞这里，她是一个完全凭借一己之力在社会立足的女性，有赚钱的能力，也有独立的人格，她对李大隆的所作所为只不过是找一个可以消费自己金钱的人，同时不能失掉她自己的自由和权力。小说的三位人物之间矛盾重重，但又有着各自的烦恼，李大隆在独立养家和倚靠女人之间苦恼，李夫人在屈从金钱和艰难度日间苦恼，过彩贞则在找不到真爱和坚守自己的自由与权力间苦恼，在金钱、尊严、自由、权力之间，这三人都表现出了复杂纠葛的态度。正是这种对于人物心理复杂性的揭示，让我们看到了一个高出市民社会一般价值观的予且，好在予且的极限也就在这里了，在揭示了人性在面对金钱和欲望时的道德困惑之后，他总会转而给小说投射一种和

[1] 予且:《我怎样写七女书》,《风雨谈》第 19 期，1945 年 6 月。

解的目光，“人生也不过就是这么一回事”[1]，这一点和喜欢运用“反高潮”的张爱玲显示出了巨大沟壑。如果说张爱玲惯于“艳异的空气”和“突然的跌落”[2]的制造，在出乎意料之外让人性不可预知的深处赫然在目，那么予且则更愿意用一种“广阔的心胸”、“乐观的态度”让那些不堪入目处变得柔和与平常，从而显示出了一种日常的、也是更为永恒的人性之光。

因此，单从 “思想意识”的层面来看，予且对于小说的思想意识的执着，主张小说对于大众精神的引领向上的作用，都是他从 20 年代开始经受新文学熏染的一种印记和底色，而于日常生活、物质欲望的适度肯定中窥见人性的复杂处，则是他在身处战时的都会环境中试图超越一般市民价值观之上的思想跃进。

除了强调通俗文学的“思想意识”之外，予且在讨论通俗文学的具体技巧上，还特别强调了要“增强大众的兴趣”，“培养大众的温情”，这也是他从 30 年代开始追求的文学的“趣味”的体现。这种趣味不仅体现在创作题材上对于世俗社会日常生活的兴味，还体现在艺术技巧上的“翻新”。他曾表示说，“好的小说是好的故事用好的方法写出来的”[3]，所谓“好的方法”，在笔者看来就是他善于“化新为旧”和“小说的戏剧化”。有研究者已指出，他惯于将新文学中的一些较为现代的技巧和手法以一种更为通俗化，易于为大众所接受的方式表现出来，比如经常被人津津乐道的小说《埋情记》（1943）、《追无记》（1944），就是将心理分析的方法贯彻到人物身上，将人物的一种看似变异的、古怪的行止在一种非常生活化的情境中展开，让大众在听家常、看故事的氛围中慢慢地体味其背后隐藏的不同寻常的潜意识[4]。

同时，予且还善于将很多戏剧艺术的手法贯彻到小说中，用写戏剧的手法来写小说。前文已讨论过 20 年代的潘序祖从事话剧创作及其和圣约翰大

[1] 予且:《我怎样写七女书》,《风雨谈》第 19 期，1945 年 6 月。
[2] 张爱玲:《谈跳舞》,《天地》第 14 期，1944 年。
[3] 予且:《谈经验》,《女声》第 3 卷第 2 期，1944 年。
[4] 吴福辉:《予且小说论》,《中国现代文学研究丛刊》，1993 年第 4 期。

学的话剧传统的关系，而予且和话剧可能关系最密切的阶段应该要追溯到他在 30 年代任教于光华附中时期。他当时担任光华附中学生话剧社的指导老师，其时因为要操持光华附中一年一度的师生交谊会，他开始尝试话剧创作，让学生来演出，继而创作出了如《六三之前夜》（又名《万航牛眼》）、《吾爱吾师吾尤爱真理》、《弟弟的痛苦》、《小弟兄的刺激》等话剧[1]。而且他自己不仅是编剧，还是导演、演员和剧评家。30 年代他还出版过一本专门讨论话剧表演的《舞台艺术》一书，其中探讨了演员、导演、剧本和观众之间的复杂关系，足可见出他对话剧艺术是颇有研究的。

40 年代的予且虽然罕有戏剧创作，但常常会将一些戏剧手法融入到小说中，典型的如纯对话体小说《寻燕记》（1942），整个小说就可以看做是一出独幕剧，情节的展开完全依靠人物之间的对话来推动，一开始是太太和奶妈之间围绕着老爷和一个叫小燕儿的姑娘有染的问题彼此试探性的对话，奶妈之前受了老爷的指使，所以句句话都有潜台词，是为后面老爷试图说服太太接受现实铺垫基础，而太太这边逐渐意识到自己可能被设计，到后面则将计就计反而用奶妈的假话去堵她的嘴，让她弄巧成拙。整个故事的喜剧性就在这种能够联系戏剧矛盾和凸显人物性格的对话中流露出来。小说《相见欢》（1942）虽然不是“对话体”，但里面对话却很富有动作性，小说家查华、他的夫人和他的情人之间的矛盾看似寻常，但小说家却让他们三人集中在狭小的斗室之内进行对话，并借助于“道具”——一把小尖刀展开肢体动作。小说到最后，查华的夫人了解真相之后晕倒在查华的怀里，小说就此戛然而止，给人一种强烈的戏剧情境感。还有一部分小说，虽然没有借用对话体，予且却运用了情节的误会与巧合，增强一种戏剧性的效果。比如小说《求婚》（1941）、《试婿记》（1943）。《求婚》中，一个逃到上海的中年寓公老黄，通过女儿的关系在原来乡下老邻居郝理文的手下，谋得了一份完全无事的差事，他一方面对这个看似傲慢的老邻居心生怨恨，一方面眼看着女儿和这个老邻居过从甚密内心更加焦虑。女儿这边呢，也希望通过郝理文谋一份

[1] 予且:《光华附中话剧之过去现在及将来》,《光华附中半月刊》, 1933 年第 2 卷第 3 期。

理想的职业。父女两人几乎同时收到了郝的要求，各自替他写一封针对他理想的爱人以及爱人的父亲的信，两人因为不明就里和各种阴差阳错，稀里糊涂地都写好了信。直到最后，郝理文将两封信各自署上了他俩的名字，并正式提出求婚，两人才恍然大悟。小说正是通过人物之间种种看似合理的巧合和误会，让人物关系充满张力，同时充满了一种富有生活气息的谐趣。

如此看来，置身于 40 年代沪上文坛的通俗小说家予且并非横空出世，他在曲高和寡的新文学和讲究市场销路的旧文学之间创设出的这种“新市民小说”，既有四十年代战时文坛的整体导向，更是他 20 年代面对新文学创作困境时思考的结果。从 30 年代之后尤其是 40 年代，他通过自己的创作实践，再次彰显了他在新旧文学之间所走的第三条道路的某些特质，那就是在思想意识和艺术技巧上都能够融合新旧，同时有所创新，在关注日常生活、肯定永恒人性时不忘展现人性的幽微和复杂，在将新文学的某些现代技巧通俗化的同时，不忘融入戏剧化的手法，让小说在无奈的现实真相中又掺杂了充满生活的趣味和温情。

四、结语

行文至此，通过对于 20 年代前半期圣约翰两大校刊《约翰声》和《约翰年刊》中文部的梳理，我们大致可以感触到弥漫在 20 年代圣约翰大学校园的一种整体上的新旧杂糅的文学气氛。在这其中，早年予且（即潘序祖）显然是“新”的、较为激进的代表，表现在他对于新文学创作的积极投入、大胆尝试，以及对于新文学创作困境的审慎思考上，这从某种程度上也反映出圣约翰大学的文学气氛在 20 年代之后逐渐走向开放和求新的趋势；但另一方面，他的新文学创作也和圣约翰大学原有的话剧传统息息相关。所以说，他既是 20 年代圣约翰大学文学气氛的代表，也是这种文学气氛的产物。而这些都直接影响了 40 年代“新市民小说家”予且的诞生。他对小说“思想意识”的始终执着，让他在看取日常生活趣味的同时不忘记透视人性的复杂；他对于新文学技巧的通俗化处理以及戏剧化手法的融入，让他的“新市民小说”亦

庄亦谐，真正实现了他试图追求的既拥有“广大的观众”又揭示了“人生世相的本来面目”[1]的目的。

[1] 予且:《通俗文学的写作》,《万象》第 2 年第 5 期，1942 年。

教会学校与中国新诗中基督性的生成

薛媛元

摘要：教会学校为中国现代诗坛输送了以冰心、陈梦家、梁宗岱、陆志韦、徐雉、刘廷芳、刘廷蔚、赵紫宸等为代表的大批优秀诗人,其独有的宗教教育为这些诗人的作品中注入了基督性元素。教会学校的礼拜程序、课程设置、图书资源、刊物出版、社团交流等都为现代诗人提供了接触基督教文化的机会。虽然这些接触未必一定能引起诗人对基督教的认同感，但无论诗人们对基督教的印象如何，基督性都已随着教会学校的教育潜移默化地在他们的精神气质中留下了印记。

关键词：教会学校 中国新诗 基督教 基督性

无论欧美政府支持对华传教事业的初衷为何，西方传教士宣传基督教教义及现代西方科技文化的热情勤勉以及所产生的积极效果是不容否认的，兴办教育就是他们惠及大众的一项重要传教手段。在 1918 的中国，教会所办中小学校 6890 所[1]，中小学生约 20 万，在全国占比约 5%；综合性大学 15 所，学生总数 2000 多名（其中 66%为基督徒）[2]；专科学校十四五所。这个数据意味着教会学校占据了对知识界真正产生影响的中国高等教育的多半壁江山，因为直至 1920 年，中国国立大学只有 4 所，中国人自办的大学还仅有 11 所，

[1] 参见中华续行委办会调查特委会编.1901-1920 年中国基督教调查资料（下卷）[M].北京：中国社会科学出版社，2007：1073.
[2] 同上：1131.

毕业生仅 1446 名[1]。教会学校堪称近代中国现代文化的集中培育基地，向中国各个领域都输出了不少优秀的人才。

新诗作为中国新文学的四大体裁之一，也是中国现代文化的一个重要组成部分，因此它也自诞生之日起即与教会学校产生了各种钩连。新诗的发起人多受过系统的新式教育尤其是高等教育，后期的新诗参与者中亦有多人受惠于教会学校。据不完全统计，出身于教会学校的知名现代诗人，有冰心、陈衡哲、周作人、许地山、梁宗岱、徐雉、赵景深、焦菊隐、于赓虞、陆志韦、赵紫宸、刘廷芳、刘廷蔚、刘廷藩、徐志摩、陈梦家、程千帆、胡也频、施蛰存、戴望舒、高兰、牛汉、吴兴华等数十位。诚然，这些诗人并未都因为这重教育背景而成为虔诚的基督教徒，有些人甚至走上了与基督教以爱救世之途完全相反的革命道路，然而宗教教育在他们成长过程之中所留下的印记，绝非能够轻易去除。因为这些诗人们多在童年或青少年时接受教会学校教育，“儿童当此时间受感力最强，而判断力最弱”[2]，因此这些在人生较早阶段深刻进他们头脑中的内容，对他们的人生观、世界观都影响巨大，即使成年后他们能够通过各种渠道接受到新的理念，基督教思想也必然会对后期接触的观念形成一种前摄抑制[3]。因此，可以说，教会学校教育给予这些现代诗人的，不是基督教信仰，而是一种潜移默化地融入了他们精神气质中的基督性。

基督性对应德语单词“Christlichkeit”，是基于德国主观主义社会学家西美尔的“宗教性”[4]之说而提出的一个概念。它特指对基督耶稣形成的一种趋近乃

---

[1] 杨天宏.基督教与民国知识分子——1922 年-1927 年中国非基督教运动研究[M].北京：人民出版社，2005：391.

[2] 胡适、陶孟和、丁文江.凡初等学校（包括幼稚园），概不得有宗教的教育（包括理论与仪式）[J].新教育，1922，5（3）：457.

[3] 前摄抑制是指先前学习的材料，对识记和回忆后学习的材料的干扰作用。见中国就业培训技术指导中心，中国心理卫生协会编写：《心理咨询师——基础知识》，北京：民族出版社，2012 年，第 7 页。

[4] 西美尔认为，人与人之间各样的关系中都包含着一种宗教因素，这种从人际关系之中提练出的具有共同基调的情感体验即被总结为宗教性。宗教性有时也被译为“宗教虔诚”，它属于一种社会精神结构，是宗教肌质的根本特性之一，“包含着无私的奉献与执着的追求、屈从与反抗、感官的直接性与精神的抽象性等的某种独特混合”，从宗教性中可以生发出主体与对

至敬虔的情感，由此可派生出行为上的顺从和效法，而使某人的交际关系、行事风格、表达方式得到更新，形成具有一定与基督相似或合于基督教训的客观性品质。这一概念也可用于文学、艺术、语言等领域。基督性与基督教的区别在于，基督教更强调制度层面的意义，而基督性的范畴则更偏于道德领域与思维领域。

教会学校主要通过向现代诗人提供接触基督教文化的途径而使基督性逐步地渗透进他们的潜意识之中，它所提供的接触途径一般包含宗教活动、课程设置、书刊资源、刊物出版、社团交流等五种。

一、宗教活动——宗教氛围的浸染与仪式感的建立

在日常教学设置中有无宗教活动的安排，是教会学校与非教会学校的主要区别。宗教信仰必然带有崇拜仪式，因崇拜是宗教的灵魂，“没有仪式的存在，就没有庄严肃静的情境”[1]。东吴大学校长孙乐文的观点在教会学校的创办者中很有代表性：“我们应该铭记的基本原则有三，其中之一是‘我们的教育必须是基督教的’。使我们的学生有充分的机会去了解基督教信仰在整个生活中的要旨和意义”[2]。因此，在 20 世纪 20 年代之前，大部分教会学校一般设有强制学生参加的早晚礼拜和主日礼拜，以及查经班等小型传道活动。诗人胡也频就读的崇德小学、陆志韦、赵紫宸、徐雉就读的东吴大学、洪业就读的鹤龄英华学院、冰心就读的贝满女中等都是如此。冰心回忆起自己在贝满女中的生活时，曾经提及“我们每天上午除上课外，最后半小时还有一个聚会，多半是本校的中美教师或公理会的牧师来给我‘讲道’。此外就是星期天的‘查经班’，把校里的非基督徒学生，不分班次地编在一起，在到公理会教堂做礼拜以前，由协和女子书院的校长麦教士，给我们讲半小时的圣经故事”[3]。显然在当时，加强对非基督徒学生的宗教影响是很多教会学校的基本原则，

象之间“真诚和稳固的内在关系”，以及一种对相关秩序的自觉遵从。参见西美尔：《论宗教社会学》，《现代人与宗教》，曹卫东等译，北京：中国人民大学出版社，2003 年，第 4-5 页。

[1] 王星拱：《王星拱先生的讲演》，《少年中国》1921 年第 2 卷第 8 期，第 4 页。

[2] 项文惠：《广博之师——陆志韦传》，杭州：杭州出版社，2004 年，第 17 页。

[3] 郭济访编：《冰心自传》，南京：江苏文艺出版社，1995 年，第 83 页。

虽然教会学校不明令限制非信徒学生的入学，但它包含了一个逻辑：既然选择到教会学校读书，就是默认了接受校方的一切宗教活动安排；参与宗教活动、接受基督教宣传，是换取教会学校高水准教育资源所必须履行的一项义务。

这些宗教活动在非信徒学生中并不像体操、音乐、戏剧等新式文明那样受欢迎。因为中国的读书人自古以来便羞于承认自己对某事物怀有崇拜和依赖的情绪，对有神论的宗教信仰格外警惕，他们愿意接受可以自由选择的主义、思想，但"在天性上便与宗教不十分契投"，尤其"对于与政治教育有关系的宗教，反很厌弃"[1]，而基督教的第四次入华偏偏与政治有解不开的纠葛，当时中国人极为敏感的自尊心非常容易被这种带有强烈精神控制色彩的行为刺伤，比如陆志韦就曾因为东吴大学严格的宗教校规和宗教约束而耿耿于怀了很久[2]，于赓虞也将"凭了耶稣之名，我才拿到了允许进大学的那张可恶的纸"[3]视为自己求学史上一段屈辱的经历，胡也频甚至因为参加基督教礼拜被母亲勒令退学，包括性格随和的冰心也觉得查经班和做礼拜是负担[4]。但是为了享受教会学校的各种福利、较高水平的教学尤其是优越的外语学习条件，这些诗人还是选择继续忍受自己并不感兴趣的宗教活动。然而基督教某些正能量的宣传、宗教氛围的感染力、礼拜仪式的神圣肃穆感包括同学朋友的同化力量会随着时间的推移悄然地在他们身上发挥作用，最初对此心有抵触甚至多有反抗的冰心、梁宗岱、陆志韦、赵紫宸最终都受洗加入了基督教。

他们以一些诗作记录了自己受感的瞬间。综合看来，对感性的诗人们触动最大的是基督徒祈祷的场景，而非内容。祈祷事件本身常常作为一个完整的意象参与进诗歌之中，多数情况下是在以一种仪式化的场景编织特殊的诗境，以神圣氛围的营造来提升诗歌的感染力，而祈祷内容则很少出现在诗歌

[1] 周太玄：《宗教与中国之将来》，《少年中国》，1921 年第 3 卷第 1 期，第 23-30 页。
[2] 项文惠：《广博之师——陆志韦传》，杭州：杭州出版社，2004 年，第 18 页。
[3] 王文金：《于赓虞年谱简编》，《于赓虞诗文辑存》，开封：河南大学出版社，2004 年，第 836 页。
[4] 郭济访编：《冰心自传》，南京：江苏文艺出版社，1995 年，第 83 页。

中。如冰心的《晚祷》，真正宗教意义上的祷告从诗歌第二节才正式开始，而第一节对树影、草坡、月色、天空及祈祷者印象派油画式的细致摹写，则为全诗赋予了宁静肃穆的美感；梁宗岱的《晚祷》只表明了赞美、感恩和忏悔的主题，重心全放在“清婉潺湲/微飏荡着的/兰香一般缥缈的琴儿”、“安静的旷野，/无边的黑暗，/与雍穆的爱幕”（《晚祷——呈泛，捷二兄》）和“温软的影儿恬静地来去，/牧羊儿正开始他野蔷薇底幽梦”（《晚祷二——呈敏慧》）上；刘廷蔚的《早祷》也仅将祈祷的内容一笔带过，反而糜细无遗地描绘了“繁枝上滴沥的雨珠”、“满山错杂的泉响”、“松针铺地的密荫”、“松林绿色的空气”，并将“这一刻美洁的时光”视为珍宝奉献给上帝；汪震的两首《野祷》中都完全没有祷语，无论是前诗中的“茫茫的宇宙，/上帝的国；/阳光的和暖，/上帝的尊严；/煦煦的春风，/上帝的慈爱”还是后诗中的“伟大的宇宙包着我，/蔚蓝的苍天盖着我，/嵯峨的高山迎着我，/广漠的大地铺着我，/晶亮的阳光照着我，/至高的上帝看着我”[1]，都是在借自然之美为上帝作见证，诗人的存在及其感悟即是无声的祝福。这些出现于信徒诗人笔下的祈祷意象虽然形式上不再拘泥于宗教仪式，但意义上大多还并未脱离宗教而独立存在，而是将其升华、美化成为一种艺术性的情境。

当然，未受同化而将对基督教的反感坚持到底的诗人也依然存在，比如说“恶魔诗人”于赓虞与革命诗人胡也频，他们的诗中颇多“赞颂毁灭，谪贬上帝”（胡也频《悲愤》）、“去判决‘上帝’乃罪人”（胡也频《颠沛的人类》）式的非基督情绪。但通观他们的非基诗歌，会发现他们的愤怒并不是针对基督本身，而在于教会学校的限制及社会现实与宣传的反差，这与他们心中的基督性标准产生了距离，故而由被欺骗感而衍生出对抗的情绪。

此外，在非基督教运动爆发之后，随着收回教育权运动的展开，越来越多的人开始呼吁教育与宗教的分离，包括司徒雷登在内的很多开明西方传教

---

[1] 汪震：《野祷》，《伐木集》，北平：北平著者书店，1946 年，第 42-43 页。汪震，心理学家，与陆志韦、刘廷芳等同为中国心理学奠基人。北京高等师范大学毕业，曾与曦社、蔷薇社成员有交流，石评梅去世后为其作悼词，曾出版诗集《伐木集》。

士也很认同了这种观念。他们已意识到强制性宗教活动的一些负面效应，并主动在这一点上作出了让步，于是教会学校教育的基督教色彩有所减弱。随着基督教在华教育鼎盛期的结束，新一代教会学校已与普通学校区别日渐减小，学生们与基督教的情感也逐届淡漠。因此，在第二个十年和第三个十年才走入诗坛的现代诗人，除了少数基督教家庭出身的诗人之外，其作品中的基督性比新诗发端期的诗人有明显减弱的趋势。

二、课程设置——宗教知识的了解与基督教价值观的灌输

在以宗教教育为特色的教会学校之中，《圣经》课的地位显然是极为特殊的。即使在燕京大学这样自由主义风气十足的学校中，《圣经》课依然占据了全部课程的相当比例。毕竟教会学校办学宗旨之重中之重还是宣扬基督教，虽不能强求学生接受洗礼，至少也要培养学生对基督教文化的亲近感与认同感，而这部分工作很大程度上是由《圣经》课来承担的。从基督徒在学生中的占比情况来看，这个安排应该还是取得了一定效果。和强制参加宗教活动相比，非基督徒学生，尤其是对文学有特殊爱好的非基督徒学生更容易接受《圣经》课，甚至会有主动阅读和积极学习的激情，像冰心的《圣经》课就经常拿到 95 分以上的好成绩，刚入培正中学时对基督教活动兴趣乏乏的梁宗岱，却对《圣经》了如指掌，娓娓讲来甚至能吸引学校的教官，牛汉晚年在谈起他幼时在教会学校中的《圣经》学习经历时也颇为怀念。

当然，诗人们对《圣经》课的喜爱很大一部分要归功于《圣经》本身的思想魅力与艺术魅力。作为一部以价值观输出为主要目的的宗教著作，《圣经》所宣传的理念在忠教观等方面固然有与中国传统文化相斥之处，但它对博爱、正直、公平、正义、怜悯、牺牲、信念等的强调，依然符合大多数中国人的道德期待。虽有民族主义情结作祟，但中国人整体的思维模式还是偏于实用主义的，对于各种文化之中能够为我所用的部分都持包容和欢迎的态度。因此在深入系统地了解了这部世界经典之后，教会学校的学生们能够解除心中对于基督教文化出于不了解和想当然的反感，相应地，不少《圣经》

金句和上述普世价值较高的基督教理念则很快得以在他们心中留下痕迹。推而广之，社会上因缺乏理解而滋生的部分排基心理在 20 世纪 20 年代前的这段时间内也得到了一定程度的纠正。

就艺术价值而言，《圣经》是世界文学中的瑰宝，中译本《圣经》也是现代白话文著作的典范。对于现代诗歌乃至现代文学的发展而言，《圣经》的译介与普及都功不可没，而教会学校在这一过程中的努力也不容忽视。教会学校中未来的诗人们在《圣经》课学习的过程中，不自觉地汲取了《圣经》"经过多少研究与试验的欧化的文学的国语"[1]作为现代诗歌的语言资源，也掌握了相当数量常见于西方文学中的《圣经》常识和典故。

他们的诗歌作品中有相当一部分直接取材于《圣经》，如冰心的《天婴》、赵紫宸的《客西玛尼》、《打鱼》、《伯大尼》、《受难节》、《伯利恒》、刘廷芳的《客西玛尼》、《被卖的那一夜》、陆志韦的《如是我闻》、徐雉的《复活》等；同时，新诗的创作也经常会援引《圣经》语句或出现《圣经》中的惯用语体，如借用祈祷、说教、赞美等特殊文体、采用"A 是 B"式权柄句式及多句并行的箴言句式、采取称"土地"为"地土"、称"羊羔"为"羔羊"、称"旨意"为"意旨"、称"兄弟姐妹"为"弟兄姊妹"、称"安慰"为"慰安"、称"喜欢"为"欢喜"等由《圣经》固定下来的特殊用法等。

值得注意的是，曾经在新诗写作中留下痕迹的，不止是在知识界产生最广泛影响、直接参与了新文化运动、白话文运动的 1919 版和合本《圣经》，还包括早期的深文理委办本等不同译本，像吴雷川就曾在组诗《主祷文演词》中直接引用过这一版本《圣经》中"惟初太始道生于一"（约翰福音 1 章 1 节）等经句，陈梦家也在写作长诗《往日》时取深文理旧约《圣经》中之常用词"昧爽"为题。总之，基督教话语充实了中国现代诗歌的意象群和语体特征库，《圣经》也为现代诗歌提供了值得借鉴的成功诗歌范本。仅就诗歌领域而言，这些形式上的师承关系，意义丝毫不逊于诗歌精神上的影响与塑造。

---

[1] 周作人：《圣书与中国文学》，上海：商务印书馆，1925 年，第 16 页。

另外教会学校的另一门重要课程英语，也对诸多现代诗人影响深远。很多诗人对教会学校的选择就是因为英语教学水平，如冰心的父亲认可教会学校原因之一就是"英文的口语也纯正"[1]，徐志摩一度进入沪江大学也是出于同样的原因。教会学校的外语课尤其是英语课设置为诗人们进一步了解西方文学打下良好基础，使西方精神导师之宗教立场得以左右了不少现代诗人的基督观，如纪伯伦之于冰心、刘廷芳，白朗宁之于陈梦家、赵萝蕤，瓦雷里之于梁宗岱等。但这种影响存在一定多向性，像艾略特对中国新诗派的影响即非常复杂，波德莱尔等人对基督教的反向书写甚至还造就了穆木天等一批非基诗人。这些习自西方导师的基督性，无论就范围还是其影响力而言，其实际效果都要远远强于教会学校的直接输入，这对于教会学校的创办者而言是种无奈，但于中国新诗的自身发展而言，却是一种福音。

三、书刊资源——宗教与文学双重视野的开拓与融合

教会学校由于得到欧美等国基督教团体和个人的财政支持，在第一时间获取西方各界最新图书方面有得天独厚的优势，同时也是中文宗教研究书籍的集中地。直至今天，由民国时期教会大学参与重组的中国最知名的几十所大学，还在受惠于教会学校时期的丰富藏书，2011 年公布的统计数据显示，保守地说，北京大学现仍收藏有继承自燕京大学的基督教研究中文专著 305 种，天主教研究中文专著 226 种及综合宗教书籍 51 种[2]，其他大学的书籍收藏情况也可据此推知。据彭长琳《中国基督教会文字事业的问题》记载，教会学校藏书一般以英文为主，在个别学校甚至可以达到百分之九十[3]，其中不仅包括宗教书籍，也包含各个学科领域的最新书籍，甚至马克思主义相关的外文版书籍。中国传统经典易得，而西方原版新著难求，因此这种带有较强

[1] 郭济访编：《冰心自传》，南京：江苏文艺出版社，1995 年，第 80 页。
[2] 此数据采自"来自燕京大学"博客，原地址 http://blog.sina.com.cn/s/blog_64aaf9330100oeuc.html。虽然原文统计的是国立北平大学图书馆得自燕京大学的基督教、天主教相关藏书，但北平大学组织较为松散，其文学院后来脱离该校并入北京大学，因此这部分藏书现均收于北京大学图书馆。每种书前均附有完整索书号，足以采信，但书目完整与否未知。
[3] 彭长琳：《中国基督教会文字事业的问题》，《生命》1922 年第 3 卷第 2 期，中国基督教会文字事业的问题第 1 页。

文化殖民意味的藏书结构虽广受国人诟病，但在上世纪初信息爆炸的时代，对教会学校在校生却益处颇多。冰心、周有光等人都曾忆及自己在校期间遨游书海的经历，并颇以为幸。

教会学校学生偏得的不仅是书籍，也包括刊物。一些基督教刊物，如《大同报》、《女铎》、《通问报》、《兴华报》、《青年进步》、《生命》、《教师季刊》等在知识界产生过较大影响的刊物，也都在教会学校中相当流行。作为全方位了解基督教文化的窗口，综合性的基督教刊物比针对性强的宗教书籍更为适宜，它说教意味较淡，而且常包含热点时事与先锋文学，甚至不回避进化论等问题的探讨，在非信徒学生中认可度很高。尤其是基督教青年会刊物，以中华基督教青年会机关刊物《青年进步》为例，它贯彻了青年会“发扬基督精神，团结青年同志，养成完美人格，建设完美社会”的宗旨，将整个青年团体作为预设读者群，重在“团结”，其“提倡、引导”[1]的意味较强，而“传布基督教”、“确实证明基督的真理”[2]的迫切性较弱，因此，在绝大多数基督教刊物发行量不足 2000 的情况下，《青年进步》的订阅量能达到 7500-8000，且在青年读者中广受好评，被誉为当时最受欢迎的校园读物[3]。

各基督教刊物之中，多数都少不了文艺专栏。最初，这些专栏以刊载最新译介的赞美诗作品为主，后来随着眼界的扩大，渐渐地又增加了其他宗教文学品类，并在此过程中产生了一种“述诗”。“述”是一种比“译”更为灵活的引介外国文学的方法，即不逐字逐句翻译，而用自己的语言将自己理解的原文含义转述出来。这种方法不拘于翻译“信、达、雅”原则的限制，而是本着“得意忘形”的原则进行的再创作，因此格适用于新诗这种体裁。在刘廷芳的诗集《山雨》和他主编的《紫晶》、《生命》等杂志中都收有很多与译诗界限清晰的述诗，包括《阿佛莲菊骚》、《儿童》、《路西旦梦德洛》、《走进圣

[1] 亟海:《青年进步发刊词》,《青年进步》1917 年第 1 期，第 1 页。
[2] 证道团全体:《证道团宣言书》,《生命》1920 年第 1 卷第 1 期，证道团宣言书第 1 页。
[3] 何凯立:《基督教在华出版事业（1912-1949)》，陈建明、王再兴，译，成都：四川大学出版社，2004 年，第 231 页。

堂》、《知识》、《梦想是真》等。述诗的作者群以刘廷芳、杨荫浏、沈子高、赵紫宸等信徒诗人为主，作品大多为基督教色彩浓郁的信徒诗人作品。这种述诗的流行是赞美诗翻译行为的副产品，由于赞美诗的翻译对"韵译"的要求较高，就决定了字句完全对应有时是不可能完成的任务，因而对作者的转述提出了较高的要求。这种翻译习惯带入普通外文诗歌翻译时，则催生了大批述诗。述诗会带上更多诗人的个人风格，但对原诗意味的传达则有些欠缺，甚至可能因诗人的理解与原作者表述间的差异而造成一定程度的误读，这大概也是述诗未能在整个文坛范围内获得普遍认可的原因。但这种述作行为的流行，对中国新诗尤其是"事工新诗"的发展提供了相当可贵的借鉴。

"事工新诗"[1]是随着新诗的繁荣而出现在基督教界的一种由基督教信徒或慕道友创作的、具有一定宣教意味的非歌唱型新诗，它诞生于 1921 年的《生命》月刊上，主要推动者是刘廷芳，开山之作为冰心的"圣诗"组诗，并很早就得到了教内有识之士的广泛关注，如文学研究会的刘廷藩就曾在《教会文字事业的问题》一文中肯定了冰心与赵紫宸两位诗人的事工诗歌成就："近来如谢婉莹女士和赵紫宸君所登载在生命月刊上的几段圣经小诗，真真是清颖可爱，较之诵读一段圣经的原文，其滋味诚有浓淡的分别"[2]。因此"事工新诗"的发表也成为《青年进步》等一些基督教杂志的另类传教方式。很多事工新诗在宣教的同时，也秉持着基督教关注弱势群体的精神传统，充满人道主义关怀，与五四启蒙以后的新诗在思想上形成了一定共鸣，更与文学研究会"为人生"派的现实主义诗歌相映成趣。在新诗成为一种流行文化的 20 世纪 20 年代，各基督教刊物表现出对这一新生事物的开明态度在教会学校学生之中颇受欢迎，很多学生也纷纷在前述书刊引渡的思想与文化刺激之下，加入到基督教诗歌撰稿人的行列之中，如燕京大学的林鸿飞、童星门、王书生、何志新、郭本道、茅善昌、田景福、松江圣经学校的翟健雄、缪祖荫、汇文

[1] 关于事工新诗，笔者曾专作一文《略论民国时期中国大陆的事工新诗》，现已投递给香港中文大学崇基学院第八届"基督教与中国社会文化"会议，将在 2016 年 12 月的会议上正式公开报告。

[2] 刘廷藩:《教会文字事业的问题》,《生命》1922 年第 3 卷第 2 期，教会文字事业的问题第 2 页。

大学的田韫璞、沪江大学的彭善彰、西大的李树芳、齐鲁大学的许慕贤、潘慧庵、汕头礐石中学的章雄翔、闽北延平流芳道学院的毛伯廷、徐州培中的周德鸿、圣约翰大学的杨荫浏等。

与此同时，非信徒的现代诗人也常在基督教刊物上发表世俗诗歌，如与鲁迅有所交往的招桂熙、创办赤血剧社的共产党烈士董曦訾都是《青年进步》的作者，"一二·九"运动的学生领袖柯家龙则是《紫晶》杂志的主要撰诗人之一。创刊较晚的《田家半月报》作为抗战时期唯一屹立不倒的基督教刊物，还经常转载一些国内著名人士的诗作、儿歌、民谣等，如老舍的鼓词《王小赶驴》、《打（游击队歌）》、陶行知的《民主到哪里去》、冯玉祥的《哭吊佟赵二将军》、《日本投降诗》、《胜利劳军歌》、于右任的《万年歌》等，内战期间还发表过马凡陀的一些讽刺诗。这些作品的发表消除了宗教文学与普通文学森严的界限，使普通民众意识到基督徒不是洋奴，他们也是中国人民中的一员，并非一味求和反战，而同样具有民族情感、爱国情怀，基督精神与民族精神二者之间并无对立。这种效果，正是一度轰轰烈烈的基督教本色化运动所追求的。

四、社团交流与刊物出版——基督性的流溢与输出

教会学校的学生社团以及以教会学校学生为主的文学社团在中国新诗史上功不可没。在早期诗坛中，教会学校孕育的文学社团、诗歌社团扮演了一个不容忽视的角色，其中最值得注意的就是绿波社。文学研究会与绿波社是现代中国诗坛中基督性色彩最为浓郁的文学团体，二者在成员上与文学理念上也多有重合之处。其中文研会宗教思想的来源是中国基督教青年会，绿波社的主要宗教背景则是教会学校。

早期绿波社的成员多是天津教会学校的学生，万曼来自天津新学书院，焦菊隐、于赓虞及其他成员多来自天津汇文高中[1]。年长的赵景深早年毕业于

[1] 据许凤才称，绿波社社员除赵景深之外，都是汇文高中学生。此记录应有误，因万曼即非汇文学生。见许凤才：《诗人于赓虞传略》，《河南文史资料》1985 年第 14 辑，第 126 页。

安徽芜湖圣雅各教会小学，他所就读的南开中学虽不是教会中学宗教气氛也较为浓郁，由于是私立学校，身为基督徒的校长张伯苓有较多的自主权，故而基督教青年会在南开中学的活跃度要远高于在国立学校中，在校内办有查经班、祈祷会等活动，穆木天即是在南开中学接受了基督教洗礼并担任过两年的校青年会干事[1]。从赵景深的《妇人》、《园丁的变像》中对基督教典故的化用即可见他对《圣经》的熟稔，其中不无校园环境的影响。焦、于二人后来考入燕京大学并参与了《燕大周刊》的编辑，于是绿波社的成员中又加入了于成泽、姜公伟等《燕大周刊》同人，后期绿波社成就最高的诗人之一徐雉也来自教会学校东吴大学，无须社成立后还吸纳了曾进入过崇德学校的胡也频和挟一《史记》一《圣经》闯北京的沈从文等人。可以说，绿波社是以教会学校学生为主力的诗歌社团。

不过教会学校的宗教传统对于绿波社诗人们的影响在他们创作初期体现得并不明显。或许是因为汇文中学过于沉寂的气氛与这些正处于青春期的诗人气质相悖，他们在中学期间对基督教的好感都相当有限。但基督性的种子已然播下，虽一时进入休眠期，一旦遇到适宜的环境或心境，终有勃发之时。在绿波社主要阵地转移到北京之后，焦菊隐、于赓虞等诗人融入了燕京大学自由而健康的宗教气氛中，诗作中即开始出现大量宗教意象与场景。然而相同的宗教意象却在二人的诗作中展现出完全相反的风貌，焦菊隐笔下的基督教意象无疑是正面的，如“胸里回旋着如腾燃之焦思，我又猝然匍匐在祭坛上，流着悔感的热泪。终夜默祷之后，我颤颤地微微发出一声‘阿们’！”（《夜祷》）式的祈祷意象在《母亲的病》、《人间》、《夜祷》、《长夜》等散文诗中得到反复书写，这意味着他宗教情结的逐渐形成，焦菊隐日后时常为《女铎》撰稿、并与基督徒秦瑾组成家庭等行为即是这种宗教情结的表现。但于赓虞则不然，他是因为少时惹事太多而被大伯于襄武强行送入管理严格的教会学校的，因此延续了自强制受洗时即开始的对基督教的反感，在他的诗中神多是“无情义”（《孤灵》）的，天使是“惨病”（《骷髅上的蔷薇》）的、

[1] 穆木天：《学校生活的断片》,《我的学生生活》，上海：光华书局，1933 年，第 15-16 页。

“恶魔的”（《惨笑之梦痕》），“神与魔鬼”是“联舞”（《梦痕》）的，天堂与地狱、上帝与魔鬼的界限是模糊的，“无人知我的天堂即人间悲惨之地狱”而“我这惨寂的地狱已开遍了蔷薇”（《只我歌颂地狱》），“慈悲的上帝，将微笑的伸出双手”做出“抱死尸于怀中，并赐一长吻”（《悲剧》）这样令人毛骨悚然的举动，而“足踏上帝之背”亦可以“悄悄走入死渊”（《惨笑之梦痕》）。大量宗教意象在于赓虞诗歌中的反常组合构筑出一个充斥着“我不相信”之呼声的黑暗世界，因为“所谓天堂并不是那样辉煌”、“上帝亦不是无偏心的明主”，所以“渴望天国就成了愚昧”（《病中的幻想》）、“无情之魔与神”都是诗人“在梦中杀死”（《疲惫的旅人》）的对象，确不负其“恶魔诗人”之称号。

后期绿波社的诗歌大将徐雉有极高的基督徒嫌疑，是《青年进步》、《兴华报》等刊物某一时段内的活跃作者，直到 1932 年从军之后，他还创作了基督教圣剧《复活》。不过即使他有过信仰也不会十分坚定，因为他如高兰、柯家龙、董曦shu一样在后期都因各种原因放弃了宗教信仰而改投了马列主义的怀抱，因此唐弢将他作品中基督性特征概括为“他不相信世上有什么上帝，却又始终期待着上帝的出现”、“他的心里有一个永生的上帝”[1]。诗歌之于徐雉，是他“短小的生命树上”“累累的果子”，他化彼德“金银我都没有，只把我所有的给你”（使徒行传 3 章 6 节）的典故，以“山珍海馐，我都没有”，仅将“这些酸涩的未熟之果，/我把来装在玉盘上，/并高擎着两手，敬奉献给你们”（《〈酸果〉序诗二》）申明了自己出版诗歌的目的。基督教在徐雉诗歌创作中的地位不逊于被唐弢和徐雪寒所强调的母亲、爱情，诗人视自己的灵魂“一半儿属于我爱，/一半儿是在上帝的掌握中”（《一切都不是她的》），宗教式的宿命感是造就徐雉《熄了的心灵的微光》、《黄金与石头》、《孤独者的烦闷》等诗作中悲剧式哀婉之美的主要因素，宗教的慰安作用节制了《在母亲的坟墓前》、《死的究竟》、《我的母亲》等诗作中的悲恸或恐怖气氛，宗教的盼望为他《一篮花》、《上帝》等诗作注入了乐观的色彩，

[1] 唐弢：《〈徐雉的诗和小说〉序》，《徐雉的诗和小说》，北京：人民文学出版社，1982 年，第 3 页。

《圣经》的语言更为他《风儿呵》中的女性描写带来了《雅歌》般的典丽。可以说，若无基督性特征的融入，徐雉诗歌的艺术个性和艺术价值将大打折扣。

教会学校学生具有一定流动性，这导致了扩大影响和交流的可能。主张“开门”办社、广交文友[1]的绿波社吸引了曦社、蔷薇社、星星社包括后来的无须社的诸多外围诗人，其中石评梅、胡也频、沈从文等人的诗歌也带有各具特色的基督性特征。石评梅在《罪恶之迹》、《流萤的火焰》、《“我已认识了自己”》等诗中体现出对基督教罪恶观、天国构想、祈祷功用的认同，胡也频的诗中则充满了反基督意象，沈从文则更多着眼于《圣经》本体，巧妙地编织出如《旧约集句》这样令人拍案叫绝的奇诗和《我喜欢你》、《X》、《絮絮》、《曙》之类的现代雅歌。虽然基督性不可能是绿波社发展社员的标准，但它却可能成为一种文学交流中的共同语言，包括绿波社对文研会理念的深切认同，也不无这方面的吸引力。

除绿波社之外，比较开明的教会学校也会允许学生或教师自由组织社团及创办刊物。在教会学校之中有很多从事文学活动的社团，在文学革命与新诗发生的文化语境之下，这些社团及其旗下刊物也将新文学创作尤其是基督性文学的创作作为一个重要版块，比如燕京大学的《燕大周刊》、《燕大季刊》、《燕京大学月刊》，岭南大学学生自治会的《南风》，齐鲁大学的《齐大月刊》，福建协和大学的《福建文化》等。其中《燕大周刊》社成员的作品曾经在《晨报副刊》集体亮相，并广受好评，在草创时期的新诗诗坛上有一定影响力。冰心、刘廷蔚等很多诗人的作品也都首发或者独家发表于校办刊物之中，可以肯定，教会学校刊物是一座尚待挖掘的新诗宝藏，从中可以搜寻出很多之前未曾进入研究视野的诗人诗作。

必须承认一个事实，虽然教会学校苦心设计了多种途径让学生有机会走近基督教，以期能通过教育在一定程度上实现“中华归主”的理想，但仅就新

[1] 殷子纯：《天津绿波社》，《新文学史料》1994 年第 2 期，第 199 页。

诗领域来看，他们并未达成预设目标。他们的中，宗教活动和课程设置都引发了不同程度的反弹导致了非基诗歌的产生，书刊资源对基督观的引渡也具有较强的多向性，刊物出版、社团交流在将基督性诗歌书写输出的同时也扩大了原作者群对更多诗歌写作立场的接触面，并使一些诗人的创作转向了其他方向。不过，虽然教会学校对中国新诗的几种作用途径对基督性的生成并非完全起着促生作用，但它也从不同侧面滋润着现代诗人的精神土壤，为新诗基督性表现的丰富性和多样性提供了充足的准备，也使基督性成为在现实主义、浪漫主义和现代主义之外的另一条不十分明显的思想线索。在新诗的发展过程中，教会学校教育的意义远未得到应有的重视，围绕这一话题还有大批史料亟待挖掘和整理，随着相关资料的出土，相信人们会对教会学校与中国新诗的关系有一个更为准确的定位。

编辑部启事

Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

“中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC.ChineseCS.cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC.ChineseCS.cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

7. 稿件刊登后，编辑部会赠送 **2** 本当期刊物，并付薄酬。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

8. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, "Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*", in *T'oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

ABOUT US

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

No. 8, June 2017

Journal of Research for Christianity in China

ISSN: 2325-9914



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

ISSN: 2325-9914

9 772325 991004

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790, USA
Tel: (626)308-3530 Email: globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com